

2019, Vol. 12, N 3

MINBAR

ISLAMIC STUDIES

Журнал Minbar. Islamic Studies уделяет особое внимание исламу в России и современным вопросам исламской мысли, тем самым содействуя развитию отечественной мусульманской богословской школы и в целом исламского образования в Российской Федерации, а также участвуя в выполнении государственной программы Российской Федерации «Реализация государственной национальной политики» и плана мероприятий по обеспечению подготовки специалистов с углубленным знанием истории и культуры ислама в 2017–2020 гг., утвержденного распоряжением Правительства Российской Федерации от 18 ноября 2016 г. № 2452-р, с изменениями от 20 декабря 2017 г. № 2878-р и от 8 июня 2018 г. № 1148-р.

Публикуемые в журнале материалы прошли процедуру рецензирования и экспертного отбора. Журнал с 12.02.2019 г. входит в Перечень рецензируемых научных изданий, в которых должны быть опубликованы основные научные результаты диссертаций на соискание ученой степени кандидата наук, на соискание ученой степени доктора наук, сформированный Министерством науки и высшего образования Российской Федерации на основании рекомендаций Высшей аттестационной комиссии при Минобрнауки России (<https://vak.minobrnauki.gov.ru/uploader/loader?type=19&name=3344114001&f=3092>) по следующим группам научных специальностей/научным специальностям и соответствующим им отраслям науки, по которым присуждаются ученые степени:

- 07.00.02** – Отечественная история (исторические науки),
- 07.00.03** – Всеобщая история (соответствующего периода) (исторические науки),
- 07.00.07** – Этнография, этнология и антропология (исторические науки),
- 07.00.09** – Историография, источниковедение и методы исторического исследования (исторические науки),
- 07.00.15** – История международных отношений и внешней политики (исторические науки),
- 19.00.01** – Общая психология, психология личности, история психологии (психологические науки),
- 19.00.05** – Социальная психология (психологические науки),
- 26.00.01** – Теология (теология)

Minbar. Islamic Studies is a peer reviewed international scholarly journal dedicated to the study of all aspects of Islam and the Islamic world. Particular attention is paid to works dealing with history, science, anthropology, religion, philosophy and international relations, as well as ethical questions related to scientific research. The journal is committed to the publication of original research on Islam as a culture and a civilization. It particularly welcomes work of an interdisciplinary nature that brings together religion, history, psychology and theology. The journal has a special focus on Islam in the Russian Federation and contemporary Islamic Thought.







Contributions that display theoretical rigor, especially works that link the particularities of Islamic discourse to knowledge and critique in the humanities and social sciences, will find *Minbar. Islamic Studies* receptive to such submissions.

The journal creates a space where historically, psychologically and theologically grounded research into all aspects of Islam – from the birth of Islam to modern times – can be publicized, reviewed and discussed. *Minbar. Islamic Studies* is open to theoretical and critical contributions and is indexed in CrossRef, the Directory of Open Access Journals (DOAJ) and Google Scholar.

Each paper published in the journal is assigned a DOI® number, which appears with the author's affiliation in the published paper.

Minbar. Islamic Studies founded in 2008 by the Russian Islamic Institute and has been published by the RII under the title *Minbar* (2008–2018), and under the current title since August 2018. The journal is published four times a year.

It is registered by the Federal Service for Supervision in the Sphere of Telecom, Information Technologies and Mass Communications. Registration Certificate ПИИ № ФС77-73567 issued August 24, 2018.

Founders		Partners	
	Private higher education institution Russian Islamic Institute (RII) Address: 19, Gazovaya str., 420049, Kazan, Russian Federation Website: http://www.kazanriu.ru		Bulgarian Islamic Academy Address: 1A, Kol Gali str., 422840, Bolgar, Republic of Tatarstan, Russian Federation Website: https://bolgar.academy
	Institute of Oriental Studies, Russian Academy of Sciences (IOS RAS) Address: 12, Rozhdestvenka str., Moscow, Russian Federation Website: https://www.ivran.ru		Federal State Budgetary Educational Institution of Higher Education «Pyatigorsk State University» Address: 9 Kalinina ave, 357532, Pyatigorsk, Stavropol Krai, Russian Federation Website: http://pglu.ru
	Kazan (Volga Region) Federal University (KFU) Address: 15, Pushkin str., 420008, Kazan, Russian Federation Website: https://kpfu.ru/imoiv		The State Museum of Oriental Art Address: 12a, Nikitskiy blvd., Moscow, 119019, Russian Federation Website: http://www.orientmuseum.ru

Publishers

Institute of Oriental Studies, Russian Academy of Sciences (IOS RAS)

Address: 12, Rozhdestvenka str., Moscow, Russian Federation

Website: <https://www.ivran.ru>

Nonprofit partnership Council for Islamic Education

Address: 19, Gazovaya str., 420049, Kazan, Russian Federation

Website: <http://islamobr.ru>

Contact information

107031, Institute of Oriental Studies, Russian Academy of Sciences

Address: 12, Rozhdestvenka str., Moscow, Russian Federation

Website: <http://www.minbar.su>

Phone: +7 (495) 928-93-14, mob. +7 (495) 928-93-14

E-mail: minbar_russia@mail.ru

The cover features a drawing of the Minbar seal by R. R. Nasybullov

© RII, 2019
© IOS RAS, 2019
© KFU, 2019



Published with the assistance of the
Fund for Support of Islamic Culture,
Science and Education

Editor-in-Chief

Rafik M. Mukhametshin, Ph. D habil. (Polit.), Professor, Russian Islamic Institute, Council for Islamic Education, Kazan, Russian Federation

Chairman of the Board of Advisors

Vitaliy V. Naumkin, Academician of the Russian Academy of Sciences, Ph. D habil. (Hist.), Professor, Institute of Oriental Studies, Russian Academy of Sciences, Moscow, Russian Federation

International Board of Advisors

Valery P. Androsov, Ph. D habil. (Hist.), Professor, Institute of Oriental Studies, Russian Academy of Sciences, Moscow, Russian Federation

Sevinj I. Aliyeva, Ph. D habil. (Hist.), Institute of History of Azerbaijan National Academy of Sciences, Baku, Republic of Azerbaijan

Bakhtiyar M. Babadjanov, Ph. D habil. (Hist.), The Abu Rayhan Biruni Institute of Oriental Studies of the Academy of Sciences of the Republic of Uzbekistan, Tashkent, Republic of Uzbekistan

Igor V. Bazilenko, Ph. D habil. (Hist.), Professor, St. Petersburg State University; St. Petersburg Theological Academy, St. Petersburg, Russian Federation

Magomed M. Dalgatov, Ph. D habil. (Psychol.), Professor, Dagestan State Pedagogical University, Makhachkala, Russian Federation

Angela S. Damadaeva, Ph. D habil. (Psychol.), Professor, Dagestan Institute of Education Development, Makhachkala, Russian Federation

Rail R. Fakhrutdinov, Ph. D habil. (Hist.), Professor, Kazan (Volga region) Federal University, Kazan, Russian Federation

Tawfik Ibrahim, Ph. D habil., Professor, Institute of Oriental Studies, Russian Academy of Sciences, Moscow, Russian Federation

Faisalkhan G. Islayev, Ph. D habil. (Hist.), Professor, Russian Islamic Institute, Kazan, Russian Federation

Alexander Sh. Kadyrbayev, Ph. D habil. (Hist.), Professor, Institute of Oriental Studies, Russian Academy of Sciences; Lomonosov Moscow State University, Moscow, Russian Federation

Svetlana V. Khrebina, Ph. D habil. (Psychol.), Professor, Pyatigorsk State University, Pyatigorsk, Russian Federation

Ibrahim Marash, Ph. D habil. (Theol.), Professor, Ankara University, Ankara, Republic of Turkey

Alexander V. Martynenko, Ph. D habil. (Hist.), Professor, Mordovian State Pedagogical Institute, Saransk, Russian Federation

Dmitry V. Mikulski, Ph. D habil. (Hist.), Professor, Institute of Oriental Studies, Russian Academy of Sciences, Moscow, Russian Federation

Ashirbek K. Muminov, Ph. D habil. (Hist.), Professor, L. N. Gumilyov Eurasian National University, Astana, Republic of Kazakhstan

Maria M. Mchedlova, Ph. D habil. (Polit.), Professor, RUDN University; Institute of Sociology, Russian Academy of Sciences, Moscow, Russian Federation

Vladimir V. Orlov, Ph. D habil. (Hist.), Professor, Lomonosov Moscow State University; Institute of Oriental Studies, Russian Academy of Sciences, Moscow, Russian Federation

Mikhail B. Piotrovsky, Academician of the Russian Academy of Sciences, Academician of the Russian Academy of Arts, Ph. D habil. (Hist.), Professor, Saint Petersburg State University; The State Hermitage Museum, St. Petersburg, Russian Federation

Vyacheslav S. Polosin, Ph. D habil., Fund for Support of Islamic Culture, Science and Education, Moscow, Russian Federation

Bagus Riyono, Ph. D habil. (Philos.), Professor, Gadjah Mada University, Jakarta, Indonesia

Radik R. Salikhov, Ph. D habil. (Hist.), Sh. Marjani Institute of History of the Tatarstan Academy of Sciences, Kazan, Russian Federation

Marina A. Sapronova, Ph. D habil. (Hist.), Professor, Professor of the Russian Academy of Sciences, Moscow State Institute of International Relations (University) of the Ministry of Foreign Affairs of the Russian Federation, Moscow, Russian Federation

Alexander V. Sedov, Ph. D habil. (Hist.), State Museum of Oriental Art; Institute of Oriental Studies, Russian Academy of Sciences, Moscow, Russian Federation

Fisura O. Semenova, Ph. D habil. (Psychol.), Professor, Umar Aliev Karachai-Cherkess State University, Karachaevsk, Russian Federation

Airat G. Sitdikov, Ph. D habil. (Hist.), Professor, Kazan (Volga region) Federal University;
A. Kh. Khalikov Institute of Archaeology of the Tatarstan Academy of Sciences, Kazan, Russian Federation
Dilyara M. Usmanova, Ph. D habil. (Hist.), Professor, Kazan (Volga region) Federal University, Kazan, Russian Federation
Ramil M. Valeev, Ph. D habil. (Hist.), Professor, Kazan (Volga region) Federal University, Kazan, Russian Federation
Gulnara N. Valiakmetova, Ph. D habil. (Hist.), Associate professor, The first President of Russia
B. N. Yeltsin Ural Federal University, Yekaterinburg, Russian Federation
Svetlana D. Gurieva, Ph. D habil. (Psychol.), Professor, Saint Petersburg State University, St. Petersburg, Russian Federation
Valentina D. Laza, Ph. D habil. (Philosophy), Professor, Moscow State Linguistic University, Moscow, Russian Federation
Mustafa I. Bilalov, Ph. D habil. (Philosophy), Professor, Dagestan State University, Makhachkala, Russian Federation
Ilya V. Zaytsev, Ph. D habil. (Hist.), Professor, Professor of the Russian Academy of Sciences, State Museum of Oriental Art, Moscow, Russian Federation
Emi Zulaifah, Ph. D habil. (Psychol.), Professor, Universitas Islam Indonesia, Jakarta, Indonesia Editorial Board
Ramil K. Adigamov, Ph. D (Hist.), Associate professor, Sh. Mardzhani Institute of History of the Academy of Sciences of the Republic of Tatarstan; Russian Islamic Institute, Kazan; Bulgarian Islamic Academy, Bolgar, Russian Federation
Alikber K. Alikberov, Ph. D (Hist.), Institute of Oriental Studies, Russian Academy of Sciences, Moscow, Russian Federation
Apollinaria S. Avrutina, Ph. D (Philol.), Associate professor, Saint Petersburg State University, Saint Petersburg, Russian Federation
Natalia V. Efremova, Ph. D, Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences, Moscow, Russian Federation
Ibrahim J. Ibragimov, Ph. D (Pedag.), Associate professor, Pyatigorsk State University, Pyatigorsk, Russian Federation
Shamil R. Kashaf, Deputy Editor-in-Chief, Ph. D. (Politol.) applicant, Institute of Oriental Studies, Russian Academy of Sciences, Moscow; Kazan (Volga region) Federal University, Kazan; Branch of UNESCO Chair on Comparative Studies of Spiritual Traditions, their Specific Cultures and Interreligious Dialogue in the Northern Caucasus, Derbent, Russian Federation
Aidar G. Khayrutdinov, Ph. D, Associate professor, Sh. Marjani Institute of History of the Tatarstan Academy of Sciences, Kazan, Russian Federation
Ramil R. Khayrutdinov, Ph. D (Hist.), Associate professor, Kazan (Volga region) Federal University;
A. Kh. Khalikov Institute of Archaeology of the Tatarstan Academy of Sciences, Kazan, Russian Federation
Oleg E. Khukhlaev, Ph. D (Psychol.), Associate professor, Moscow State University of Psychology and Education, Moscow, Russian Federation
Kamil I. Nasibullov, Ph. D (Psychol.), Kazan (Volga region) Federal University, Kazan, Russian Federation
Vladimir N. Nastich, Ph. D (Hist.), Institute of Oriental Studies, Russian Academy of Sciences, Moscow, Russian Federation
Olga S. Pavlova, Deputy Editor-in-Chief, Ph. D (Pedag.), Associate professor, Moscow State University of Psychology and Education, Moscow, Russian Federation
Tatyana E. Sedankina, Ph. D (Pedag.), Associate professor, Russian Islamic Institute, Kazan, Russian Federation
Nikolaj I. Serikoff, Ph. D (Hist.), Institute of Oriental Studies, Russian Academy of Sciences, Moscow, Russian Federation
Alexey N. Starostin, Ph. D (Hist.), Associate professor, Ural State Mining University; The first President of Russia
B. N. Yeltsin Ural Federal University, Yekaterinburg, Russian Federation
Damir A. Shagaviev, Ph. D (Hist.), Center of Islamic Studies of the Tatarstan Academy of Sciences; Russian Islamic Institute, Kazan, Russian Federation

2019, Vol. 12, N 3

MINDAR

ISLAMIC STUDIES

Every publication in the Minbar. Islamic Studies periodical is peer-reviewed and approved for publication by a search committee.

Since 12.02.2019 the periodical Minbar. Islamic Studies is included in the list of peer reviewed journals, which are specially selected for publication of research results for those who wish to submit their PhD and PhD (habil.) thesis. This list is suggested by the Ministry of Science and Higher Education of the Russian Federation following the advice from the Commission of Higher Certification at the Ministry of Science and Higher Education of the Russian Federation (<https://vak.minobrnauki.gov.ru/uploader/loader?type=19&name=3344114001&f=3092>) for the academic divisions as follows:

- 07.00.02** – National History (Hist.),
- 07.00.03** – Universal History (of the corresponding period) (Hist.),
- 07.00.07** – Ethnography, Ethnology and Anthropology (Hist.),
- 07.00.09** – Historiography, Source study and Methods of historical research (Hist.),
- 07.00.15** – History of international relations and foreign policy (Hist.),
- 19.00.01** – General Psychology, Personal Psychology, History of Psychology (Psychol.),
- 19.00.05** – Social Psychology (Psychol.),
- 26.00.01** – Theology (Theol.)

Minbar. Islamic Studies – международный рецензируемый научный журнал, посвященный изучению важных аспектов ислама и исламского мира. Журнал создает пространство для публикации и обсуждения результатов оригинальных исследований в области истории, психологии и теологии, посвященных всем аспектам ислама, – от возникновения мировой религии до настоящего времени. Приветствуются работы, для которых характерны строго научный теоретический и критический анализ и соединение особенностей исламского дискурса с приращением новых знаний в гуманитарных и общественных науках.

Научный рецензируемый журнал. Издается с 2008 г., выходит 4 раза в год
 Minbar. Islamic Studies основан в 2008 г. Российским исламским институтом и выходил под названием «Минбар», параллельное название «Минбар. Исламские исследования» (2008–2018), под текущим названием издается с августа 2018 г.

Номер Свидетельства о регистрации СМИ в Роскомнадзоре:
 ПИ № ФС77-73567 от 24 августа 2018 г.
 Зарегистрировано в Национальном агентстве ISSN Российской Федерации,
 номер ISSN: 2618-9569 (Print)

Учредители	Партнеры
 <p>Частное учреждение высшего образования «Российский исламский институт» (ЧУВО РИИ) Адрес: 420049, Российская Федерация, Республика Татарстан, г. Казань, ул. Газовая, д. 19 сайт: http://www.kazanriu.ru</p>	 <p>Мусульманская религиозная организация духовная образовательная организация высшего образования «Болгарская исламская академия» Адрес: 422840, Российская Федерация, Республика Татарстан, г. Болгар, ул. Кул Гали, д. 1А сайт: https://bolgar.academy</p>
 <p>Федеральное государственное бюджетное учреждение науки «Институт востоковедения Российской академии наук» (ФГБУН ИВ РАН) Адрес: 107031, Российская Федерация, г. Москва, ул. Рождественка, д. 12. сайт: https://www.ivran.ru</p>	 <p>Федеральное государственное бюджетное образовательное учреждение высшего образования «Пятигорский государственный университет». Адрес: 357532, Российская Федерация, Ставропольский край, г. Пятигорск, просп. Калинина, д. 9 сайт: http://pglu.ru</p>
 <p>Федеральное государственное автономное образовательное учреждение высшего профессионального образования «Казанский (Приволжский) федеральный университет» (КФУ) Адрес: 420008, Российская Федерация, Республика Татарстан, г. Казань, ул. Пушкина, д. 1/55 сайт: https://kpfu.ru/imoiv</p>	 <p>Федеральное государственное бюджетное учреждение культуры «Государственный музей искусств народов Востока». Адрес: 119019, Москва, Никитский бульвар, д. 12а сайт: http://www.orientmuseum.ru</p>

Издатели

Федеральное государственное бюджетное учреждение науки
 «Институт востоковедения Российской академии наук» (ФГБУН ИВ РАН)
 Адрес: 107031, Российская Федерация, г. Москва, ул. Рождественка, д. 12,
 сайт: <https://www.ivran.ru>

Некоммерческое партнерство «Совет по исламскому образованию»
 Адрес: 420049, Российская Федерация, Республика Татарстан,
 г. Казань, ул. Газовая, д. 19, сайт: <http://islamobr.ru>

Редакция

Адрес: 107031, Российская Федерация, г. Москва, ул. Рождественка, д. 12
 сайт: <http://www.minbar.su>

Тел.: +7 (495) 928-93-14, Моб.: +7 (495) 928-93-14

E-mail: minbar_russia@mail.ru

В оформлении использован рисунок тугры, автор – Р. Р. Насыбулло

© ЧУВО РИИ, 2019
 © ФГБУН ИВ РАН, 2019
 © КФУ, 2019



Издается при содействии
 Фонда поддержки исламской культуры,
 науки и образования

Главный редактор

Мухаметшин Рафик Мухаметшиевич, д-р полит. наук, профессор, Российский исламский институт, г. Казань, Российская Федерация

Председатель редакционного совета

Наушкин Виталий Вячеславович, академик РАН, д-р ист. наук, профессор, Институт востоковедения РАН, г. Москва, Российская Федерация

Редакционный совет

Андросов Валерий Павлович, д-р ист. наук, профессор, Институт востоковедения РАН, г. Москва, Российская Федерация

Алиева Севиндж Исрафил-гызы, д-р ист. наук, Институт истории Национальной академии наук Азербайджана, г. Баку, Азербайджанская Республика

Бабаджанов Бахтияр Мираимович, д-р ист. наук, профессор, Институт востоковедения имени Абу Райхана Беруни Академии наук Республики Узбекистан, г. Ташкент, Республика Узбекистан

Базиленко Игорь Вадимович, д-р ист. наук, профессор, Санкт-Петербургский государственный университет; Санкт-Петербургская духовная академия, г. Санкт-Петербург, Российская Федерация

Билалов Мустафа Исаевич, д-р филос. наук, профессор, Дагестанский государственный университет, г. Махачкала, Российская Федерация

Валеев Рамиль Миргасимович, д-р ист. наук, профессор, Казанский федеральный университет, г. Казань, Российская Федерация

Валиахметова Гульнара Ниловна, д-р ист. наук, доцент, Уральский гуманитарный институт; Уральский федеральный университет имени первого Президента России Б. Н. Ельцина, г. Екатеринбург, Российская Федерация

Гуриева Светлана Дзахотовна, д-р психол. наук, профессор, Санкт-Петербургский государственный университет, г. Санкт-Петербург, Российская Федерация

Далгатов Магомед Магомедаминович, д-р психол. наук, профессор, Дагестанский государственный педагогический университет, г. Махачкала, Российская Федерация

Дамадаева Анжела Сергеевна, д-р психол. наук, профессор, Дагестанский институт развития образования, г. Махачкала, Российская Федерация

Зайцев Илья Владимирович, д-р ист. наук, профессор РАН, Государственный музей искусства народов Востока, г. Москва, Российская Федерация

Эми Зулайфа, Ph. D (Psychol.), профессор, Индонезийский исламский университет, г. Джакарта, Индонезия

Ислаев Файзулхак Габдулхакович, д-р ист. наук, профессор, Российский исламский институт, г. Казань, Российская Федерация

Ибрагим Тауфик, д-р филос. наук, профессор, Институт востоковедения РАН, г. Москва, Российская Федерация

Кадирбаев Александр Шайдатович, д-р ист. наук, профессор, Институт востоковедения РАН; Московский государственный университет имени М. В. Ломоносова, г. Москва, Российская Федерация

Лаза Валентина Дмитриевна, д-р филос. наук, профессор, Московский государственный лингвистический университет, г. Москва, Российская Федерация

Мараш Ибрагим, профессор, д-р Анкарского университета, г. Анкара, Республика Турция

Мартыненко Александр Валентинович, д-р ист. наук, профессор, Мордовский государственный педагогический институт, г. Саранск, Российская Федерация

Микульский Дмитрий Валентинович, д-р ист. наук, профессор, Институт востоковедения РАН, г. Москва, Российская Федерация

Муминов Аширбек Курбанович, д-р ист. наук, профессор, Евразийский национальный университет имени Л. Н. Гумилёва, г. Астана, Республика Казахстан

Мчедлова Марина Мирановна, д-р полит. наук, профессор, Российский университет дружбы народов; Институт социологии РАН, г. Москва, Российская Федерация

Орлов Владимир Викторович, д-р ист. наук, профессор, Московский государственный университет имени М. В. Ломоносова; Институт востоковедения РАН, г. Москва, Российская Федерация

Пиотровский Михаил Борисович, академик РАН, академик Российской академии художеств, д-р ист. наук, профессор, Санкт-Петербургский государственный университет; Государственный Эрмитаж, г. Санкт-Петербург, Российская Федерация

Полосин Вячеслав Сергеевич, д-р филос. наук, Фонд поддержки исламской культуры, науки и образования, г. Москва, Российская Федерация

Рийоно Багус, д-р психологии, профессор, Университет Гаджах Мада, г. Джакарта, Индонезия

Салихов Радик Римович, д-р ист. наук, Институт истории имени Ш. Марджани Академии наук Республики Татарстан, г. Казань, Российская Федерация

Сапронова Марина Анатольевна, д-р ист. наук, профессор РАН, Московский государственный институт международных отношений (Университет) МИД России, г. Москва, Российская Федерация

Седов Александр Всеволодович, д-р ист. наук, Государственный музей искусства народов Востока, г. Москва, Российская Федерация

Семенова Файзура Ореловна, д-р психол. наук, профессор, Карачаево-Черкесский государственный университет имени У. Д. Алиева, г. Карачаевск, Российская Федерация

Ситдилов Айрат Габитович, д-р ист. наук, профессор, Казанский федеральный университет; Институт археологии имени А. Х. Халикова Академии наук Республики Татарстан, г. Казань, Российская Федерация

Усманова Дилра Миркасымовна, д-р ист. наук, профессор, Казанский федеральный университет, г. Казань, Российская Федерация

Фахрутдинов Раиль Равилович, д-р ист. наук, профессор, Казанский федеральный университет, г. Казань, Российская Федерация

Хребина Светлана Владимировна, д-р психол. наук, профессор, Пятигорский государственный университет, г. Пятигорск, Российская Федерация

Редакционная коллегия

Адъгамов Рамиль Камирович, канд. ист. наук, доцент, Институт истории Академии наук Республики Татарстан им. Ш. Марджани; Российский исламский институт, г. Казань; Болгарская исламская академия, г. Болгар, Российская Федерация

Аликберов Аликбер Калабекович, канд. ист. наук, Институт востоковедения РАН, г. Москва, Российская Федерация

Аврutiна Аполлинария Сергеевна, канд. филол. наук, доцент, Санкт-Петербургский государственный университет, г. Санкт-Петербург, Российская Федерация

Ефремова Наталья Валерьевна, канд. филос. наук, Институт философии РАН, г. Москва, Российская Федерация

Ибрагимов Ибрагим Джавпарович, канд. пед. наук, доцент, Пятигорский государственный университет, г. Пятигорск, Российская Федерация

Кашиф Шамиль Равильевич, зам. гл. редактора, Институт востоковедения РАН, г. Москва; Казанский федеральный университет, г. Казань; Отделение кафедры ЮНЕСКО по компаративным исследованиям духовных традиций, специфики их культур и межрелигиозного диалога по Северному Кавказу, г. Дербент, Российская Федерация

Насибуллов Камилль Исакович, канд. психол. наук, Казанский федеральный университет, г. Казань, Российская Федерация

Настич Владимир Нилович, канд. ист. наук, Институт востоковедения РАН, г. Москва, Российская Федерация

Павлова Ольга Сергеевна, зам. гл. редактора, канд. пед. наук, доцент, Московский государственный психолого-педагогический университет, г. Москва, Российская Федерация

Седанкина Татьяна Евгеньевна, канд. пед. наук, доцент, Российский исламский институт, г. Казань, Российская Федерация

Серигов Николай Игоревич, канд. ист. наук, Институт востоковедения РАН, г. Москва, Российская Федерация

Старостин Алексей Николаевич, канд. ист. наук, Уральский государственный горный университет; Уральский федеральный университет им. первого Президента России Б. Н. Ельцина, г. Екатеринбург, Российская Федерация

Хайрутдинов Айдар Гарифутдинович, канд. филос. наук, доцент, Институт истории имени Ш. Марджани Академии наук Республики Татарстан; Российский исламский институт, г. Казань, Российская Федерация

Хайрутдинов Рамиль Равилович, канд. ист. наук, доцент, Казанский федеральный университет; Институт археологии имени А. Х. Халикова Академии наук Республики Татарстан, г. Казань, Российская Федерация

Хухлаев Олег Евгеньевич, канд. психол. наук, Московский государственный психолого-педагогический университет, г. Москва, Российская Федерация

Шагавиев Дамир Адгамович, канд. ист. наук, Центр исламоведческих исследований Академии наук Республики Татарстан; Российский исламский институт, г. Казань, Российская Федерация

CONTENTS

HISTORY

- Bogomolov S.A.* «War revolution» of Muhammad Ali in the Egypt in 1820^s 645
- Sarabiev A.V.* Dawn of the Middle East Islamism: «Mohammedan Brotherhood» in Syria in the early 20th century 665
- Sayfedinova E.G.* Muslim culture of the Golden Horde according to medieval Arab sources..... 689
- Vanina E.Yu.* From 'community' to 'nation': indian muslims in the concepts of british orientalist..... 703
- Seidametov E.Kh.* The Cult of Saints in the Religious Views of the Tatar Jadid Ulama of the late 18th – early 20th century 726
- Makhmutova M.I.* Features of the Education in Palestine under Occupation 743

THEOLOGY

- Shagaviev D.A.* The Image of Sheikh Ibn-Taimiyyah in the Writings of Shihab al-Din al-Marjani 775
- Oganesyan S.S.* “Through the Qur’an, we send down that which serves as the healing of the soul ...” (Sura 17:82) 797
- Dodkhudoeva L.N.* On peculiarities of actualization of the «hijra» concept in the socio-political space of the postmodern (1399-1435/1979-2014) 811

PSYCHOLOGY

- Khayerlvarina G.L., Shayakhmetova E.Sh., Matveeva L.M., Samigullin R.R., Mitina G.V.* The relationship between the quality of life and religious identity of elderly people 835
- Galikhuzina R.G., Shibanova N.A.* Fears of Russian Muslims: Conflict Analysis 850

REVIEWS

- Pavlova O.S., Vakhidov A.M.* Sustenance of the Soul: The Cognitive Behavior Therapy of A Ninth Century Physician Paperback. Review of Abu Zayed al-Balkhi's book «Food for the Soul» 871

СОДЕРЖАНИЕ

ИСТОРИЧЕСКИЕ НАУКИ

<i>Богомолов С.А.</i> «Военная революция» Мухаммеда Али в Египте в 20-е гг. XIX в.	645
<i>Сарабьев А.В.</i> Заря исламистской проблематики Ближнего Востока: «Магометанское братство» в Сирии в начале XX в.	665
<i>Сайфетдинова Э.Г.</i> Мусульманская культура Золотой Орды по сведениям средневековых арабских источников	689
<i>Ванина Е.Ю.</i> От «общины» к «нации»: индийские мусульмане в концепциях британских ориенталистов	703
<i>Сейдаметов Э.Х.</i> Культ святых в религиозных воззрениях татарских улемов-джадидов конца XVIII – начала XX вв.	726
<i>Махмутова М.И.</i> Особенности образования в Палестине в условиях оккупации	743

ТЕОЛОГИЯ

<i>Шагавиев Д.А.</i> Образ шейха Ибн-Таймийи в трудах Шихабуддина Марджани	775
<i>Оганесян С.С.</i> «Через Коран Мы ниспосылаем то, что служит исцелением души...» (Сура 17:82)	797
<i>Додхудоева Л.Н.</i> Об особенностях актуализации концепта «хиджра» в социо-политическом пространстве постмодерна (1399-1435/1979-2014)	811

ПСИХОЛОГИЧЕСКИЕ НАУКИ

<i>Хайрльварина Г.Р., Шаяхметова Э.Ш., Матвеева Л.М., Самигуллин Р.Р., Митина Г.В.</i> Взаимосвязь качества жизни и религиозной идентичности пожилых людей	835
<i>Галихузина Р.Г., Шибанова Н.А.</i> Конфликтологический анализ страхов у российских мусульман	850

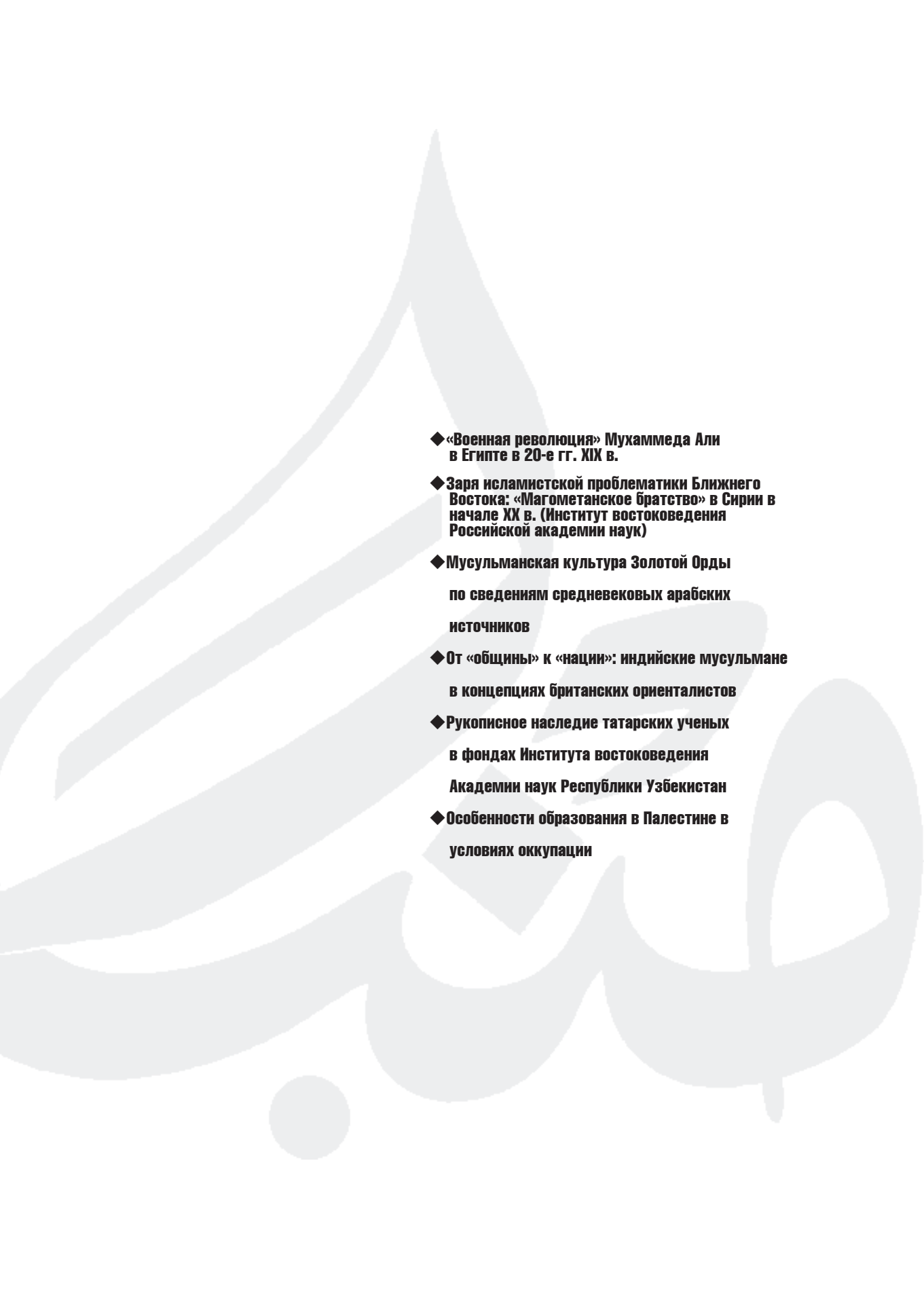
РЕЦЕНЗИИ

<i>Павлова О.С., Вахидов А.М.</i> Когнитивно-поведенческая терапия в IX веке. Рецензия на книгу «Пища для души» Абу Зайда аль-Балхи	871
--	-----

HISTORY

ИСТОРИЧЕСКИЕ НАУКИ



- 
- ◆ «Военная революция» Мухаммеда Али в Египте в 20-е гг. XIX в.
 - ◆ Заря исламистской проблематики Ближнего Востока: «Магометанское братство» в Сирии в начале XX в. (Институт востоковедения Российской академии наук)
 - ◆ Мусульманская культура Золотой Орды по сведениям средневековых арабских источников
 - ◆ От «общины» к «нации»: индийские мусульмане в концепциях британских ориенталистов
 - ◆ Рукописное наследие татарских ученых в фондах Института востоковедения Академии наук Республики Узбекистан
 - ◆ Особенности образования в Палестине в условиях оккупации



Богомолов С.А.

«Военная революция» Мухаммеда Али в Египте в 20-е гг. XIX в.

DOI 10.31162/2618-9569-2019-12-3-645-664

УДК 94 (620)

Original Paper

Оригинальная статья

«Военная революция» Мухаммеда Али в Египте в 20-е гг. XIX в.

С.А. Богомолов

Независимый исследователь, г. Ульяновск, Российская Федерация

e-mail: bogomolov_SA@mail.ru

Резюме: В статье анализируются основные предпосылки, движущие силы и результаты военной реформы Мухаммеда Али в Египте в 20-е гг. XIX века. Автор рассматривает формирование новой египетской армии в парадигме М. Вебера, как комплексный процесс монополизации государственной власти и стандартизации поведения подчиненных социальных слоев. Рекруты из Судана и Египта превращались в солдат, обучаясь навыкам дисциплины и регламента нового индустриального общества, разрушая традиционные нормы и обычаи. В новой египетской армии сформировалась сложная этническая композиция из европейских технических специалистов и инструкторов, турецких и черкесских офицеров, арабских и суданских солдат. После войн-репетиций в Аравии, Судане и Греции эти войска сумели разгромить османскую армию в Сирии в 1831–1832 и 1839–1840 гг.

Ключевые слова: Египет, Мухаммед Али, Османская империя, военная реформа, ислам, мамлюки

Для цитирования: Богомолов С.А. «Военная революция» Мухаммеда Али в Египте в 20-е гг. XIX в. *Minbar. Islamic Studies*. 2019; 12(3):645-664. DOI: 10.31162/2618-9569-2019-12-3-645-664



Контент доступен под лицензией Creative Commons

Attribution 4.0 License.

This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 License.



«War revolution» of Muhammad Ali in the Egypt in 1820s

S.A. Bogomolov

Independent researcher, Ulyanovsk, Russian Federation

e-mail: Bogomolov_SA@mail.ru

Abstract: The article analyzes the basic prerequisites, driving forces and results of Muhammad Ali's military reform in Egypt in the 1820s. The author considers the formation of a new Egyptian army in the paradigm of M. Weber, as a complex process of monopolization of state power and standardization of behavior of subordinate social strata. Recruits from Sudan and Egypt became soldiers, learning the skills of discipline and regulations of the new industrial society, destroying traditional norms and customs. The new Egyptian army has formed a complex ethnic composition of European technicians and instructors, Turkish and Circassian officers, Arab and Sudanese soldiers. After the war-rehearsals in Arabia, Sudan and Greece, these troops managed to defeat the Ottoman army in Syria in 1831–1832 and 1839–1840.

Key words: Egypt, Muhammad Ali, Ottoman Empire, military reform, Islam, Mamluks

For citation: Bogomolov S.A. «War revolution» of Muhammad Ali in the Egypt in 1820s *Minbar. Islamic Studies*. 2019;12 (3):645-664. (In Russ.) DOI: 10.31162/2618-9569-2019-12-3-645-664

С момента прихода к власти в Египте в 1805 г. Мухаммед Али (1769–1849) поставил своей главной целью превращение Египта из провинции Османской империи в независимое государство с самостоятельной процветающей экономикой и эффективным управленческим аппаратом. Начав свою карьеру офицера в османской армии в 1799 г. в военной кампании против экспедиционного корпуса Наполеона Бонапарта и завоевав власть в ожесточенной борьбе с мамлюкскими эмирами, он считал армию ведущим институтом государства и главным орудием управления обществом. Став в 1805 г. губернатором (вали), консолидировав политическую власть и экономические ресурсы, упорядочив в 1805–1820 гг. систему землевладения и налогообложения, в 1820 г. Мухаммед Али начал военную реформу по европейскому образцу.

«Новый порядок» (низам-и джедид) стали египетским элементом глобальной Великой огнестрельной революции, которая в XIV–XVI веках началась в Европе и затем распространилась по другим континентам. Опыт воен-



ного противоборства с французскими, а затем с британскими войсками сделал для Мухаммеда Али очевидной крайнюю неэффективность, как османских, так и мамлюкских военных формирований, и, следовательно, необходимость быстрее заимствования европейского опыта. Новый правитель Египта хорошо понимал необходимость превращения разномастного скопища албанских наемников и мамлюкского ополчения в регулярные дисциплинированные подразделения с современным стандартизированным вооружением [1; 2; 3].

Новая египетская армия: проблема кадров

В отличие от Наполеона ближайшими помощниками Мухаммеда Али в государственном управлении были не талантливые выходцы из низших сословий, а его сыновья Ибрахим и Мухаммед Саид. Старший сын, принц и наследник, Ибрахим родился в 1789 г. в родном городе отца, в Кавалле и с 16 лет находился на государственной службе, став правой рукой вице-короля и фактическим главнокомандующим египетской армией. Он пользовался репутацией бесстрашного и бессовестного человека, склонного к насилию в решении любых вопросов. Именно такой помощник и был нужен Мухаммеду Али. Правитель Египта понял, что военное сословие мамлюков, как и янычар, смогут заблокировать любые новшества европейского типа до тех пор, пока сохранят внутреннюю самоорганизацию и способность к самозащите. Чтобы создать армии европейского типа, египетский вали, как позже османский султан Махмуд II, были вынуждены уничтожить этих противников.

Первой и самой трудной проблемой была кадровая. Многовековое господство в Египте османских пашей и мамлюкских «военных лордов» сделало местное арабское население совершенно непригодным для военной службы. Мухаммед Али не воспринимал земледельцев-феллахов, как будущих солдат, способных сражаться и побеждать на поле боя. В Египте, как и в других арабских провинциях Османской империи, де юре запрещалось призывать на военную службу крестьян. В Стране пирамид феллаха казнили, если при нем обнаруживали оружие. Поэтому Мухаммед Али приказал Ибрахиму провести вербовку, а фактически захват негров-рекрутов во время завоевательной войны в Судане.

В августе 1821 г. в Исме, местечко севернее Асуана, прибыла первая партия суданских рабов из Кордофана – 1900 мужчин и женщин. Египетские



офицеры отбирали рекрутов, пригодных для военной службы, а остальных отправляли для продажи в рабство на рынки Каира. В Асуане суданцев размещали в специальных казармах. Ослабленные трудной дорогой в пустыне, покрытые гнойными ранами от кандалов, они нуждались в длительном отдыхе и лечении, и никак не годились для военной службы. Если из Асуана отправили 2400, то в Каир прибыли 1245 суданцев. Всего в 1821–1824 гг. с африканской периферии удалось доставить около 3 тысяч рекрутов. Мухаммеду Али стала очевидной непригодность Судана, как главного источника мобилизации солдат для новой египетской армии [4, p. 154–155].

18 февраля 1822 г. Мухаммед Али приказал вали провинции Джирджи Ахмеду Тахиру-паше набрать 4 тысячи рекрутов в Верхнем Египте. Великий паша издал первый декрет о военном призыве и обучении арабов-феллахов. Мухаммед Али продемонстрировал достаточную гибкость и здравый смысл. Если Наполеон с армией, набранной из французских крестьян, сумел в 1798 г. наголову разгромить профессиональное военное ополчение мамлюков, то почему он не сможет с египетскими солдатами побеждать османских сипахов и янычар? Первоначально условия военной службы были максимально привлекательными. Призывники должны были служить 3 года, после чего возвращались в родные деревни с сертификатами, гарантировавшими от повторного призыва. Всего в армию на первом этапе реформы было призвано 30 тысяч феллахов.

Но Мухаммед Али не собирался отказываться и от «вербовки» рекрутов в Судане. Он поставил задачу улучшить логистику, бытовые условия и обращение с африканцами, сократив таким образом их потери. 29 июня 1822 г. Мухаммед Али приказал построить в течение 1 месяца 40 лодок для транспортировки суданцев по Нилу. Чтобы сократить потери в дороге, в Асуане и Манфалюте должны быть организованы пункты питания, за которые отвечал вали провинции Кина Касем Ага. 5 декабря 1823 г. Мухаммед Али приказал своему советнику по внешней политике Юсуфияну-бею Богхосу нанять американских докторов для лечения суданцев. В отличие от своих европейских коллег, американцы из южных штатов имели большой опыт в лечении негров [5, p. 87].

Если первой задачей военной реформы было рекрутирование новых солдат, то второй важнейшей стало комплектование офицерского корпуса. Мухаммед Али стремился нанимать европейских офицеров в качестве тех-



нических специалистов, советников в армии и преподавателей в военных училищах. Но основой офицерского корпуса в строевых частях стали турки и мамлюки. Уничтожив своих конкурентов в борьбе за власть, Великий паша сменил «кнут» на «пряник» в отношении тех, кто проявил лояльность и готовность ему служить. Он постарался создать им максимально благоприятные условия для жизни и сформировать политическую опору в арабской стране из турецких и черкесских офицеров, чуждых египтянам.

Характерно, что в первую очередь, правитель Египта начал нанимать турецких офицеров со своей родины, ранее служивших в Кавалле или в соседних местах Румелии. Таким образом, их этническая солидарность усиливалась территориальными локальными связями и еще более способствовала укреплению придворной военной касты – «домовладения» Албанской династии. По мнению Мухаммеда Али, опора на тюркскую военную и гражданскую элиту позволяла отказаться от союза с местными светскими и религиозными элитами – сельскими нотаблями, городскими гильдиями, улемами и суфийскими братствами. На службе турецкий офицер или чиновник получал более высокое жалование, чем его арабский коллега. К тому же туркам в Египте платили деньги более регулярно, сопровождая их дополнительными премиями и подарками.

Турки, черкесы и арабы на военной службе – достоинства и недостатки

В 1824 г. на службу к Мухаммеду Али поступил французский врач Антуан-Бартеlemi Кло (Клот-бей). За успешную работу по созданию в Египте системы современного здравоохранения он удостоился высокого жалования, всевозможных почестей, получил титул бея и оставил лучшее по своей полноте и точности описание Египта того времени. Клот-бей всесторонне описал плохие качества египетских арабов как низших, так и средних слоев в качестве солдат и офицеров. Француз достаточно высоко оценивал интеллектуальные способности и художественное воображение арабов, но гораздо ниже ставит их способности к практической работе и воинской дисциплине. «В наружности араба есть что-то благородное, важное, но унылое; взгляд египтянина серьезен, черты лица суровы. Всегда бесстрастный... обыкновенно немногословен; каждое слово его кажется обдуманым... Египтяне одарены весьма гибким умом, они скоро понимают, легко затверживают наизусть,



но по беспечности или по недостатку памяти в короткое время забывают то, что заучили». В характере араба высоко развито стремление к соревнованию: «Когда воспламенится, способен к производству дел великих. Проворство в руках у него необыкновенное».

Но легкие условия ведения сельского хозяйства в долине Нила, обилие продовольствия при теплом климате и минимальных житейских потребностях лишили египтян привычки и потребности в трудолюбии. В отсутствие внешнего надзора и принуждения египтянин никогда не будет работать больше, чем это нужно ему и его семье в настоящий момент. Египетские арабы напоминали Клот-бею беспечных неаполитанских «лаззарони», чья трудовая деятельность минимальна и ограничена сиюминутными нуждами. «Голос общественной пользы в этих людях не может пересилить бесчувственное усыпление и отвести их взор от настоящего, перенести к будущему».

Такой горячий «ориентальный» темперамент не включал воинственность. Египтяне легко ссорились и так же легко мирились. Самые страшные для постороннего наблюдателя свары с криками и взаимными оскорблениями очень быстро прекращались и не приводили ни к каким неприятным последствиям. Соседние деревни, городские кварталы и семьи могли числиться непримиримыми врагами, но в Египте при запрете податным сословиям иметь оружие, при экспансивном, но миролюбивом темпераменте, были крайне редки драки и тем более убийства.

Неблагоприятные исторические обстоятельства, необходимость выживания под властью иностранных тиранов пагубным образом повлияли на характер египтян, сформировав парадоксальное сочетание хитрости, робости, мусульманского фатализма, преданности своей родине и стоического упорства в самозащите в родном доме. «Родившись в угнетении, обитатели Египта при обыкновенных обстоятельствах чрезвычайно робки и боятся нажать беду себе на голову, но при виде опасности мужество и сила душевная быстро пробуждаются в них. В нужде, в страданиях преданность их воле Божьей непоколебима». Мусульманский фатализм в них органично сочетается с приверженностью традиционному укладу. «Покорная душа араба принимает впечатления, которые стараются внушить его родители, и сомнение никогда не проникает в нее».

Мамлюкское и османское господство развили в египтянах пороки, свойственные рабам – корыстолюбие, скрытность, отсутствие чувства че-



сти и личного достоинства. Иностранцы в Египте неизбежно сталкивались с стремлением туземцев обманывать при заключении торговых сделок, с ложью, притворством, мошенничеством и мелким воровством. Притворная бедность, ложь и недоверчивость стали естественными навыками сопротивления арабских торговцев, ремесленников и крестьян от сборщиков налогов, которые мало чем отличались от грабителей. В каждом египетском доме обязательно устраивался потайной чулан (мекхба) для самого ценного имущества. Феллахи часто отказывались платить налоги, пока сборщики не наказывали их 100–200 ударами курбашом. Они были достойными наследниками своих предков, о которых Аммиан Марцеллин писал: «египтяне поставляли себе за честь платить подати не прежде, как вытерпят несколько палочных ударов». В то же время египтяне чрезвычайно гордятся своим мусульманским вероучением и искренне презирают всех иноверцев. Самым страшным оскорблением для мусульманина было «гяур, неверный». Поэтому арабов-новобранцев было легко подчинить турецким и мамлюкским (черкесским) офицерам, но европейские инструкторы вызывали у них сильнейшее неприятие [6, ч. 2, с. 221–226].

Не удивительно, что Мухаммед Али сохранил свою предубежденность к египетским солдатам на всю оставшуюся жизнь. 8 марта 1832 г. уже после военных кампаний в Морее и Сирии он отозвался о своих арабских подданных, как о «диких животных». Он разделил их на три вида: послушных, но способных исключительно к тяжелому физическому труду; лояльных, ответственных, благоразумных и способных к выполнению простейших самостоятельных заданий; эгоистов, заботящихся только о своем благе и ни к чему не способных. 19 марта 1836 г. вице-король выступил против расширения приема арабских учеников в государственные школы. Он сам определил границы своего образа «просвещенного деспота», запретив массовое обучение арабских подданных. Мухаммед Али объяснил свое решение печальным опытом европейских монархов, которые распространяли образование среди народа, а затем лишались своих престолов в результате революций [5, р. 282–284].

Теоретическая модель военной реформы: французское влияние

Американский исследователь арабского происхождения К. Фахми видел в военной реформе Мухаммеда Али множество общих характеристик, сходных с «военной революцией» XVIII–XIX веков в Европе. В веберинан-



ской парадигме государственное и военное строительство означало в первую очередь монополизацию определенной политической группой аппарата вооруженного насилия. В европейских абсолютистских монархиях переход от сословных дворянских к массовым наемным армиям означал переход от средневекового партикуляризма, граничащего с анархией, к стандартизированным военным механизмам Нового времени. Великая Французская революция 1789–1794 гг. и наполеоновские войны стали следующей фазой этого процесса. Трансформация наемных профессиональных армий в вооруженные силы, основанные на всеобщей воинской повинности, стала важным фактором революционного преобразования абсолютистских сословных монархий в буржуазные национальные государства.

Французская революционная армия, реорганизованная Наполеоном, стала микрокосмом и «плавильным тиглем», в котором выходцы из феодальных сословий, подданные короля «переплавлялись» в граждан Французской республики. В I империи новая армия становилась эффективным средством подавления провинциального сепаратизма на периферии. Одновременно стандартизированный быт в казармах и муштра на плацу превращали бывших крестьян и ремесленников в подобие пролетариев. Солдат, обученный подчиняться уставам и приказам офицеров, становился прототипом фабричного рабочего, привыкшего к дисциплине и регламентированному поведению.

В 1799–1802 гг. Мухаммед Али лично убедился в превосходстве французской пехоты над конницей мамлюков. Кроме того, албанский офицер убедился, что европейская военная наука не является «тайным знанием», недоступным для народов Востока. По приказу Наполеона французские инструкторы успешно обучили 2 тысячи христиан-коптов, сформировав из них вспомогательный полк. Но если христиане сумели сформировать современные войска из египетских христиан, то почему они не смогут сделать это с рекрутами-мусульманами? В дополнение к этому Мухаммед Али считал решающим фактором для повышения боеспособности как западных, так и восточных армий влияние на солдат харизматичного полководца, который способен убедить их подчиняться приказам европейских инструкторов.

Албанский кондотьер был свидетелем деморализации и падения боеспособности французских солдат в Египте после отъезда Наполеона. В то же время резким контрастом с поражениями французских войск в Египте выглядели впечатляющие победы корсиканца над армиями европейских монархов.



Амбициозный Мухаммед Али хотел стать «египетским Наполеоном», но не «Клебером» или «Мену», с именами которых были связаны поражения и позорная эвакуация французского корпуса из Египта.¹ В 1833–1834 гг. правительственная типография в Булаке (предместье Каира – С.Б.) издала биографию Наполеона на турецком языке. Примечательно, что одновременно Мухаммед Али запретил издание «Государя» Н. Макиавелли, явно не желая распространения в Египте европейских знаний и навыков борьбы за власть. Ему было достаточно, чтобы его подданные знали о величии императора Наполеоне, бывшим для многих французов объектом почитания и обожания, но не о его поражениях и предательстве подчиненных.

Военная реформа в Египте стала одним из элементов модернизации вооруженных сил всей Османской империи, которая началась в начале XIX века. После эвакуации французских войск из Египта в 1802 г. назначенный султаном Селимом III вали Мухаммед Хусрев-наша зачислил на службу всех французских офицеров, не пожелавших уехать на родину. Эти военные специалисты начали обучать турок и мамлюков в соответствии с французскими уставами, но добились лишь ограниченных успехов. Полк мамлюков и суданцев с французскими командирами и во французской униформе стал личным эскортом и охраной Хусрева-паши, но не ядром новой армии [5, р. 31–34, 74–82].

А.-Б. Клот-бей считал военную реформу главным двигателем преобразований Мухаммеда Али и краеугольным камнем в основании современного Египта. «Война, несмотря на частные бедствия, ею навлекаемые. Была до сих пор самым деятельным двигателем цивилизации... только армия доставила ему [Мухаммеду Али] полную безопасность внутри государства, силу и могущество извне... сперва регулярные войска приучили к строгому порядку страну, знавшую дотоле одно безначалие и бывшую обыкновенно добычей турецкой и албанской милиции – буйных необузданных солдат, которые ее утесняли. Регулярные войска восстановили единство, иерархию, подчиненность, силу там, где все распадалось на части и слабело. Наконец, регулярные

¹ Жан Батист Клебер (1753–1800) 21 августа 1799 г. после отъезда Наполеона занял пост главнокомандующего, 14 июня 1800 г. был убит в Каире османским шахидом Сулейманом. Жак Франсуа де Бусси Мену (1750–1810) сменил Клебера в качестве главнокомандующего, 20 марта 1801 г. был разбит британскими войсками под командованием Р. Аберкромби в сражении под Абукиром, а 21 мая под Александрией, 31 августа капитулировал и 17 августа 1801 г. бежал во Францию, бросив остатки французских войск.



войска возвысили арабский народ; они внушили ему дух национальный, гордость и доверие к самим себе» [6, ч. 2, с. 167–168].

Французский врач имел все основания для хвалебных отзывов о «военной революции» Мухаммеда Али, в которой одну из главных ролей сыграли его соотечественники. В 1819 г. на египетскую службу поступил капитан Сейве, участвовавший в составе французского флота в Трафальгарском сражении, а с 1804 г. служивший в армии под командованием маршалов Нея и Груши. Убеденный бонапартист, после поражения под Ватерлоо он не остался во Франции в период Реставрации и нанялся на службу к Фатх Алишаху Каджару в Персию. В египетской армии во время кампании в Море в 1824–1828 гг. он получил чин полковника, титул бея и принял ислам, получив имя Сулеймана. После возвращения в Египет Сулейман-бей был произведен в бригадные генералы, а во время I Сирийской войны 1831–1832 гг. стал дивизионным генералом и пашой.

А.Б. Клот-бей привел отзыв Августа-Фредерика Людовика Виесса де Мармона, герцога Рагузского, осмотревшего во время своего визита египетские военные лагеря, об этом французском кондотьере: «он много читал, много учился и умел соединить в себе опытность с размышлением. Он сделался человеком высшего достоинства. Он рассуждает о войне превосходно, имеет самые здравые понятия о всем, что касается до организации войск, их движений и правил, долженствующих ими руководствовать. Словом, это настоящий полководец, который не мог быть не замечен ни в одной державе» [6, ч. 2, с. 167–168].

Мухаммед Али не ограничился талантами Сейве и отправил в Константинополь своего представителя Наджиба-эфенди для найма турецких и европейских военных специалистов. В 1822 г. после обучения во Франции в Египет вернулся Осман-эфенди Нуреддин, будущий начальник штаба армии Ибрахима-паши во время победоносной войны 1832 г. в Сирии и Анатолии. В августе 1823 г. по рекомендации французского генерального консула Б. Дроветти Мухаммед Али нанял на службу генерала П. Буайе.¹ Он полагал, что создание новой египетской армии будет возможным только при правильном подведении итогов, точном анализе успехов и неудач французских войск в

¹ Буайе Пьер Франсуа Ксавье в 1798-1801 гг. служил в штабе французской армии, 21 марта 1801 г. был тяжело ранен в сражении у Александрии, а через 3 дня в госпитале был произведен в бригадные генералы. В 1824 г. вышел в отставку, переехал из Франции в Египет, где находился на службе до 1828 г.



1798–1801 гг. Буайе неоднократно вспоминал марш французских войск из Александрии к Каиру и знаменитое сражение у Пирамид в июле 1798 г. Наполеон высадил свои войска в Египте в разгар летней жары, и его солдатам пришлось испытать невероятные страдания от усталости, голода и жажды среди незнакомой страны и враждебного населения. Именно военная дисциплина и организация стали главными фактором, позволившими французам победить мамлюков, привыкшим к египетскому климату, но отвыкшим от тягот военных кампаний.

Главкомандующий мамлюков Мурад-бей был совершенно не готов к высадке французского корпуса в Александрии. Ссылаясь на «Удивительную историю прошлого в жизнеописаниях и хронике событий» Абд-ар-Рахмана ал-Джабарты, Буайе описывал панику, начавшуюся в Каире при известиях о приближении «гяуров», закрытые рынки и магазины. Арабское население было совершенно не готово к обороне столицы, да и не хотело защищать своих жестоких и самоуверенных господ. Самонадеянные мамлюки, впервые столкнувшись с европейской военной тактикой, организованным пехотным каре и залповым огнем по команде, были разбиты наголову.

При этом генерал Буайе высоко оценивал индивидуальные воинские качества и храбрость мамлюков. Два сопровождающих слуги-оруженосца позволяли каждому идти в сражение с двумя мушкетами, двумя пистолетами, двумя саблями, луком и колчаном со стрелами. С детства совершенствуя свое профессиональное военное мастерство, мамлюк мог ударом сабли разрубить человека от плеча до пояса. Так же метко он стрелял из лука, мушкета и пистолета. Французский генерал признался, что во время европейских кампаний он никогда не видел таких стремительных и яростных кавалерийских атак, ограниченных только скоростью лошадей. Но в сражении у Пирамид французы хладнокровно подпустили «поток» мамлюков на расстояние 10 футов, открыв огонь в упор. Около 150 всадников были убиты, остальные обратились в бегство, полностью уничтожив свою репутацию, как непобедимых воинов [6, ч. 2, с. 169–170].

Генерал Буайе начал планомерную реорганизацию египетской армии, перейдя ко второму этапу «военной революции». Новые офицеры и солдаты должны были овладеть европейской военной теорией, стратегией и тактикой. По приказу Мухаммеда Али Ахмед-эфенди Мухендиз начал перевод на турецкий и арабский языки французских уставов и книг по военному искусст-



ву. При этом К. Фахми подчеркнул, что Великий паша отказался от слепого копирования французской военной модели, учтя негативный опыт военной реформы – «низам-и джедид» султана Селима III.

Показательным примером стало частичное внедрение унифицированной военной формы, обуви и головных уборов. В 1823 г. в египетской армии чалмы были заменены на фески. Одновременно военным служащим было запрещено носить бороды. Таким образом, новая египетская армия приобрела внешние признаки, отличавшие ее, как корпорацию, от остального населения. Но в отличие от султанов Селима III и Махмуда II Мухаммед Али не стал механически копировать европейскую военную форму. Он прекрасно понимал, что для мусульман как военная, так и гражданская одежда христиан «всегда была предметом презрения и ужаса». Египтяне смотрели на османских турок в сюртуках и панталонах, как на «забавный маскарад», нарушавший для мусульман все правила приличия. Именно поэтому Мухаммед Али отказался копировать французские мундиры и кивера, которые египтяне прекрасно помнили и ассоциировали со своими противниками-интервентами 1798–1801 гг. Выбранные фески стали промежуточным вариантом между европейскими и восточными головными уборами [6, ч. 2, с. 167–168].

Понимая слабость национального самосознания вчерашних феллахов, Мухаммед Али поставил задачу исламской индоктринации. Новая армия получила название «Джихадийе мисрийе» (Египетский джихад). 2 октября 1822 г. вице-король приказал начальнику военной школы в Асуане Мухаммеду Лазоглу-бею организовать ежедневное чтение перед занятиями первой суры Корана – «Фатихи», после чего объяснять кадетам смысл религиозной войны с «неверными». Это должно было облегчить привыкание вчерашних крестьян к тяготам казарменной жизни и военной дисциплины.

Учебные лагеря египетской армии: начало пути

В Асуане и в расположенном севернее Фаршуте в учебных лагерях под командованием Мухаммеда-бея, будущего директора военного департамента, и под общим наблюдением Сейве, началось совместное обучение египетских и суданских рекрутов. Кроме того, в Асуане и Фаршуте были открыты офицерские школы. Из 1000 кадетов было 300–400 мамлюков, а остальные – арабы. В них проводилась намеченная Мухаммедом Али кадровая политика: кадеты из мамлюкских семей в сравнении с арабами обладали приоритетом



в получении офицерских званий и в продвижении по службе. Для араба был установлен предел карьеры – звание капрала, позволявшее командовать отделением из 25 солдат. Позже, во время войны в Море и других заграничных кампаний египтяне начали получать звания лейтенантов и капитанов, которые стали потолком их военной карьеры.

Другой лагерь был открыт в Бани Ади под Манфалутом в Среднем Египте, в котором находилось 10 батальонов по 800 человек. Капитан Сейве получил в свое подчинение 500, а затем 1000 мамлюков. В начале обучения он столкнулся и с религиозными, и с военно-профессиональными препятствиями. Во-первых, мусульманские воины категорически не хотели подчиняться командам христианского офицера. Во-вторых, для «ватаги молодых людей, привыкших к шумным упражнениям и играм», были совершенно новыми и непривычными требования сохранять молчание во время единообразных коллективных движений, маневров и перестроений. Только природная храбрость, военный опыт и хладнокровие французского офицера позволили ему завоевать авторитет у своих учеников. Во время учебных стрельб пуля просвистела мимо его уха, но Сейве, как ни в чем ни бывало, продолжал командовать стрелками. Затем он предложил мамлюкам честные поединки на саблях, чтобы «избавить их от стыда подлого убийства». Желающих испытать судьбу в схватке с наполеоновским ветераном не нашлось, и дисциплина была восстановлена.

В Дамьетту в офицерскую школу с 400 кадетами в качестве руководителя был приглашен капитан Болоньини из Пьемонта, который после первых успешных выпусков получил звание подполковника. В Джизиех в бывшем дворце мамлюкского главнокомандующего Мурад-бея открылось кавалерийское училище под командованием французского подполковника, впоследствии полковника и бея Варенна, ранее служившего под началом маршала Гувийона Сен-Сира¹. В 3 эскадронах 360 воспитанников обучались воевать в правильном строю, взаимодействуя с пехотой и артиллерией. В училище в Торрахе 300, а затем 400 кадетов готовились стать артиллерийскими офицерами. В конно-артиллерийском полку было сформировано 6 рот, которым придали пехотный и кавалерийский полки. Расписание их занятий соответст-

¹ Сен-Сир Гувийон Лоран (1764–1830) в 1800 г. был назначен заместителем командующего Рейнской армией, в 1808 г. командовал 3-м корпусом Неаполитанской армии, а в 1812 г. во время Отечественной войны в России – 6-м корпусом Великой армии Наполеона. 27 августа 1812 г. ему было присвоено звание маршала Франции.



вовало европейским образцам и включало арифметику, алгебру, геометрию, механику, рисование, фортификацию, арабский и турецкий языки [7, р. 37–40].

Новую египетскую армию Мухаммеду Али и его европейским советникам пришлось создавать «с чистого листа». Во время мамлюкских междоусобных войн в состоянии полного упадка пришла даже кавалерия, которая была главным родом войск в их ополчениях. В 1827 г. Клот-бей использовал падеж быков, используемых для молотбы риса, в Розетте, в качестве повода, чтобы убедить вице-короля пригласить французских ветеринаров Амона и Прето. Они приехали из Альфора, где еще в 1765 г. была основана ветеринарная школа.

Амон после инспекции конного завода в Шубре констатировал «невероятное невежество» египетских конезаводчиков. Не имея в долине Нила естественных пастбищ, они в то же время не имели никакого представления об организации стойлового содержания строевых коней. Животные находились в низких тесных и душных помещениях без индивидуальных стойл, а чтобы они не бегали по конюшне, им связывали ноги. Здоровые кони находились вместе с больными. После высыхания подножного корма конюхи в полном беспорядке давали им сухой корм – ячмень и солому. Так же хаотично проводилась случка, без фиксирования сроков, без учета родословной и без ведения соответствующих списков. Из-за спутанных ног у кобыл часто случались выкидыши.

По проекту Амона средневековые конюшни были перестроены в современное «депо». Французский специалист применил картезианскую утилитаристскую методологию в «архитектуре Паноптикума». Новая конюшня имела форму параллелограмма площадью 230 на 180 м и высотой 5,5 м. Кони размещались в стойлах, которые просматривались со всех сторон. Беременные и кормящие лошади в обязательном порядке обеспечивались зеленым кормом. Новая конюшня была построена в парке зелеными изгородями и посевами кормовых трав. Время случек и родов аккуратно фиксировалось. Одновременно налаживалась система подготовки обслуживающего персонала. Из Абузабея в Шубру была переведена ветеринарная школа. В ней 5 французских преподавателей, 2 переводчика под контролем 2 улемов-«реvisоров» в течение 5 лет обучали 120 студентов.



Предпринятые усилия не пропали даром. Египетская кавалерия и артиллерия в достаточном количестве получили здоровых лошадей. После визита в училище в Торрахе герцог Рагузский не жалел комплиментов: «люди красивы, хорошо обучены, превосходной выправки; лошади под пушками прекрасны, хоть и малорослы... Канониры обмундированы хорошо: выстрелы производились ими живо и скоро. Эту превосходную артиллерию можно сравнить с артиллерией европейской армии». Высокий гость имел основания для такой оценки изменений, произошедших в египетских вооруженных силах. В 1799 г. в составе французского экспедиционного корпуса он командовал гарнизоном Александрии и удержал крепость в боях с мамлюками во время похода войск под командованием Наполеона в Сирию. Начальник училища португальский полковник Сегерра за подобные результаты был произведен в бригадные генералы [6, ч. 2, с. 169–176, 340–345].

После инспекции новых военных школ Ибрахим-паша в своем письме изложил свои выводы о первых трудностях в формировании египетской армии. Кадеты с трудом усваивали идею военной иерархии и неохотно подчинялись старшим по званию. Солдаты дезертировали из-за непривычных условий казарменной жизни и из-за произвола командиров. Ибрахим-паша предложил исправить эти недостатки не «кнутом», а «пряником»: не наказывать нарушителей, а стимулировать к хорошей службе повышением жалования. Он предложил повысить денежное содержание солдата до 18 пиастров в месяц, капрала до 25, а сержанта-майора до 40.

11 мая 1823 г. Мухаммед Али согласился со всеми рекомендациями своего сына о повышении жалования офицерам, но отказался платить больше солдатам. Вице-король полагал, что высокое жалование офицерам является обязательным условием их лояльности. Но для поддержания необходимого уровня солдатской дисциплины будет достаточно воздерживаться от слишком суровых наказаний. В итоге в египетской армии диспропорция солдатского и офицерского жалования достигла чудовищных размеров: полковник получал больше солдата в 500 раз, в то время как в османской армии – только в 60 [5, р. 90–95].

А.-Б. Клот-бей подтверждал чрезвычайно высокую дифференциацию денежного содержания солдат и офицеров египетской армии. Жалование солдата составляло 15 пиастров в месяц, капрала (ун баша) – 25, сержанта (шаунш) – 30, старшего сержанта (башаунш) – 40, младшего адъютанта левой



руки (сокологасси) – 60, подпоручика или второго лейтенанта (меласем-сане) – 250, поручика или первого лейтенанта (меласем-эвель) – 350, капитана или начальника сотни (юзбаши) – 500, старшего адъютанта правой руки (сокологасси) – 1200, командира батальона или начальника тысячи (бимбаши) – 2500, подполковника (каймакам) – 3000, полковника (мир-аллаи) – 8000, бригадного генерала (мир-лиуа или «князь знамени») – 11000, дивизионного генерала (мир-миран или «князь князей») – 12500 пиастров. При анализе этой шкалы очевиден резкий разрыв между средним и старшим офицерским составом. Высшее командование армии являлось титулованной знатью и входило в «домовладение» вице-короля. Присвоение званий полковников и бригадных генералов, как правило, сопровождалось титулами беев, дивизионные генералы становились двухбунчужными пашами. Следует добавить, что все паши делились на 4 разряда и различались числом бунчуков. Высший рангом четырехбунчужного паши обладал только султан [6, ч. 2, с. 178–179].

Первоначально вали поставил задачу сформировать полк в количестве 4 тысяч человек, состоящий из 5 батальонов по 800 солдат. После обучения в лагерях с учетом убыли больных и дезертиров полк состоял из 4 батальонов по 816 человек, а всего в нем насчитывалось 3264 солдат и офицеров. 11 июля 1823 г. Ибрахим-паша испытал 1-й полк, еще не завершивший обучение в подавлении мятежа ваххабитов в Асире (Южный Хиджаз). Он лично убедился в превосходстве регулярных войск, действовавших по европейским уставам, над племенными ополчениями. 2,5 тысячи египетских солдат наголову разгромили 10-кратно превосходивших по численности повстанцев.

8 ноября 1823 г. Ибрахим-паша вместе с британским и французским генеральными консулами провел инспекцию лагеря в Бани Ади. Французский консул Б. Дроветти высоко оценил работу своих соотечественников, в кратчайшие сроки превративших крестьян в дисциплинированных солдат. Западнее лагеря в пустыне 4 полка провели маневры, которые по его оценке стали «маленькой войной» и «великим спектаклем». Британский консул Г. Салт также не пожалел комплиментов в адрес «гордого и великолепного» нового войска. После инспекции в Бани Ади Ибрахим-паша приказал сформировать 2 полка для службы в Судане.

5 декабря 1823 г. 1-й полк был передан в распоряжение нового губернатора Судана Османа-бея, сменившего Мухаммеда Дефтердара-бея. Он не захотел возвращаться в Египет и остался в Хартуме, где умер и был похоронен в



мае 1825 г. 23 декабря 1823 г. Мухаммед Али и Ибрахим-паша провели совещание с губернаторами провинций, на котором услышали множество жалоб на недостаток финансирования, трудности с призывом и массовое уклонение крестьян от военной службы. Мухаммед Али приказал пригласить губернаторов на следующие маневры 23 января 1824 г., чтобы показать им результаты их трудной работы и одновременно намекнуть на неприятные последствия в случае невыполнения их служебных обязанностей.

Становление новой египетской армии шло очень трудно. Переобучение и перевооружение солдат требовали качественного совершенствования всей системы военного управления, полного отказа от «ориентального стиля» фатализма, безответственности и лени. Новое оружие требовало качественного повышения уровня военной и технической квалификации при его использовании. 22 марта 1824 г. в цитадели Каира взорвался пороховой склад, в результате чего погибло практически весь гарнизон, насчитывавший около 4 тысяч человек. По столице поползли слухи о мести «недобитых» мамлюков и албанцев. По приказу Мухаммеда Али в цитадель вошел батальон из новых солдат, которые изолировали место взрыва и взяли ситуацию под контроль.

В свою очередь феллахи выступили решительными противниками призыва на пожизненную военную службу, которую они никак не отличали от каторги. В этом их поддержало местное духовенство. 7 апреля 1824 г. шейх Радван в провинции Кина в Верхнем Египте провозгласил себя Махди, объявил Мухаммеда Али «неверным» и поднял мятеж против военного призыва и других реформ по европейскому образцу. Восстание быстро распространялось из Верхнего в Средний Египет. Шейх Радван собрал около 30 тысяч приверженцев, с которыми блокировал резиденцию губернатора Кины. Мухаммед Али реагировал быстро. 8 апреля против повстанцев были направлены новые войска. Среди них было много солдат из тех же деревень, которые не имели никакого желания сражаться с земляками. Около 700 солдат дезертировали, после чего Мухаммед Али приказал провести тщательное расследование и наказать виновных. 13 мая 1824 г. в 1-м полку была проведена децимация: перед строем был расстрелян каждый 10-й солдат. Всего казнили 45 человек.

Против повстанцев был повернут полк Османа-бея, который следовал в Судан. 3 тысячи пехотинцев и 500 кавалеристов атаковали и разгромили лагерь в Кине, после чего «Сумасшедший шейх» бежал в пустыню. Полк Османа-бея продемонстрировал полную лояльность и подчинение приказам.



25 апреля директор военного департамента Мухаммед-бей Лазоглу доложил Мухаммеду Али о примечательном случае. Во время атаки деревни сержант убил своего отца, сражавшегося на стороне махдистов. Вице-король приказал немедленно присвоить сержанту звание лейтенанта. При подавлении восстания войска «нового порядка» показали не только дисциплину, но и жестокость. Около 4 тысяч повстанцев были убиты [5, с. 172, 253–254].

Выводы

Профессиональный военный опыт и талант государственного деятеля Мухаммеда Али стали решающим фактором «военной революции» в Египте. В чрезвычайно неблагоприятных обстоятельствах, в условиях постоянного давления Порты, внешних войн и внутренних волнений Великий паша первым в Османской империи создал армию европейского типа. После «проб пера» в Аравии, Судане и Греции египетская армия сумела бросить вызов османским войскам, наголову разгромив их в войнах в Сирии в 1831–1832 и 1839–1840 гг. Только вмешательство Великобритании и концерта европейских держав предотвратило окончательный разгром Османской империи. Однако новая египетская армия осталась важнейшим игроком во внутренней и внешней политике Египта.

Литература

1. Пенской В.В. *Великая огнестрельная революция*. М.: Яуза, Эксмо; 2010. 448 с.
2. Мак-Нил У. *В погоне за мощью. Технология. Вооруженная сила и общество в XI–XX веках*. М.: Издательский дом «Территория будущего»; 2008. 456 с.
3. Lynn J.A. *The Evolution of Army Style in the Modern West. 800–2000* // The International History Review. August 1996. Vol. XVIII. No 3. P. 515–517.
4. *The Cambridge History of the Egypt*. Vol. 2. Modern Egypt, from 1517 to the end of twentieth century / ed. M.W. Daly. Cambridge: Cambridge University Press; 2008. XIV+446 p.
5. Fahmy K. *All the Pasha's Men. Mehmed Ali, his Army and the Making of Modern Egypt*. Cairo – N.Y.: The American University in Cairo Press; 2002. XVI+334 p.



Богомолов С.А.

«Военная революция» Мухаммеда Али в Египте в 20-е гг. XIX в.

6. Клот-бей А.-Б. *Египет в прошлом и нынешнем своем состоянии*. Ч. 1–2. СПб., Ч. 1. С. XII+227, Ч. 2. 1843. IX+439 с.

7. Mitchell T. *Colonizing Egypt*. London, Berkeley, Los Angeles: Cambridge University Press; 1988. XVIII+218 p.

References

1. Penskoj V.V. *The Great Fire Revolution to The Great Fire Revolution*. Moscow: Yausa: Exmo; 2010. 448 p. (In Russ.)

2. McNeil W. *In pursuit of power. Technology. Armed forces and society in the 11–20th centuries*. Moscow: The Territory of the Future Publishing House; 2008. 456 p. (In Russ.)

3. Lynn J.A. *The Evolution of Army Style in the Modern West. 800–2000*. The International History Review. August 1996. Vol. XVIII. No 3. P. 515–517.

4. *The Cambridge History of the Egypt*. Vol. 2. Modern Egypt, from 1517 to the end of the twentieth century / ed. M.W. Daly. Cambridge: Cambridge University Press; 2008. XIV+446 p.

5. Fahmy K. *All the Pasha's Men. Mehmed Ali, his Army and the Making of Modern Egypt*. Cairo – N.Y.: The American University in Cairo Press; 2002. XVI+334 p.

6. Klot Bay A.-B. *Egypt is in its past and present condition*. Parts 1–2. St. Petersburg; 1843. P. 1. XII+227 p. P. 2. IX+439 p.

7. Mitchell T. *Colonizing Egypt*. London, Berkeley, Los Angeles: Cambridge University Press; 1988. XVIII+218 p.

Информация об авторе

Богомолов Сергей Александрович, кандидат исторических наук, доцент, независимый исследователь, г. Ульяновск, Российская Федерация.

Information about the author

Sergey A. Bogomolov, Ph.D. (Hist.), Associate Professor, Independent researcher, Ulyanovsk, Russian Federation.

Раскрытие информации о конфликте интересов

Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

Conflicts of Interest Disclosure

The author declares that there is no conflict of interest.



Информация о статье

Поступила в редакцию: 03.09.2019 г.

Одобрена рецензентами: 15.10.2019 г.

Принята к публикации: 27.10.2019 г.

Article info

Received: September 03, 2019

Reviewed: October 15, 2019

Accepted: October 27, 2019



Сарабьев А.В.
Заря исламистской проблематики Ближнего Востока: «Магометанское братство» в
Сирии в начале XX в.

DOI 10.31162/2618-9569-2019-12-3-665-688
УДК 930.85

Original Paper
Оригинальная статья

Заря исламистской проблематики Ближнего Востока: «Магометанское братство» в Сирии в начале XX в.

А.В. Сарабьев

*Институт востоковедения Российской академии наук,
г. Москва, Российская Федерация
ORCID: 0000-0002-9796-2411, e-mail: alsaraby@ivran.ru*

Резюме: Продолжающиеся уже много лет трагические события на Ближнем Востоке, связанные с религиозными лозунгами и активностью экстремистских организаций исламистского толка, заставляют обращаться к истокам этих движений. Анализ документов и свидетельств той поры позволяет сделать вывод, что начало борьбы и пропаганды в регионе исламистских организаций следует относить к периоду более раннему, чем это принято, а именно к первым годам XX в. Основными материалами автору послужили донесения российского консула в Дамаске, князя Бориса Николаевича Шаховского (1870–1926). Дипломат детально описывал развернутую в 1909 г. в Дамаске работу отделения организации «Магометанское братство». Как в случае с почти одноименной египетской организацией, созданной в 1928 г., которую на этапе ее основания некоторые исследователи связывают с английской разведкой, Шаховской полагал, что и в его время англичане были заинтересованы в дестабилизации общественной безопасности в сирийских районах и использовали ее потенциал в интересах Британии. Эта мысль нашла свои подтверждения как в документах тех лет, так и позднее, вплоть до настоящего времени.

Ключевые слова: исламизм, исламский модернизм, мусульманский экстремизм, межконфессиональные отношения, российские дипломаты, Османская империя, Дамаск, «Магометанское братство»

Для цитирования: Сарабьев А.В. Заря исламистской проблематики Ближнего Востока: «Магометанское братство» в Сирии в начале XX в. *Minbar. Islamic Studies*. 2019; 12(3):665–688. DOI: 10.31162/2618-9569-2019-12-3-665-688



Контент доступен под лицензией Creative Commons
Attribution 4.0 License.
This work is licensed under a Creative Commons Attribution
4.0 License.



Dawn of the Middle East Islamism: «Mohammedan Brotherhood» in Syria in the early 20th century

A.V. Sarabiev

*Institute of Oriental Studies of the Russian Academy of Sciences,
Moscow, Russian Federation*

ORCID: 0000-0002-9796-2411, e-mail: alsaraby@ivran.ru

Abstract: The tragic events in the Middle East that have been going on for many years, connected with religious slogans and the activism of extremist Islamist organizations, force us to turn to the origins of these movements. Analysis of documents and evidence of that time allows us to conclude that the beginning of the struggle and propaganda of Islamist organizations in the region should be attributed to the period earlier than it was accepted, namely to the early years of the 20th century. The main materials, used by the author, were the reports of the Russian consul in Damascus, Prince Boris N. Shakhovskoy (1870–1926). This diplomat described in detail the work of local branch of the organization «Mohammedan Brotherhood», which was launched in 1909 in Damascus as well. As it was the case with the almost namesake Egyptian organization, established in 1928, which at the time of its foundation, some researchers associated with the British intelligence, Shakhovskoy in his time also believed that the British were interested in destabilization of public security in Syrian regions and used its potential in the interests of Britain. This notion is confirmed both in the earlier period and later, until today.

Keywords: Islamism, Islamic modernism, Muslim extremism, interfaith relations, Russian diplomats, Ottoman Empire, Damascus, «Mohammedan Brotherhood»

For citation: Sarabiev A.V. Dawn of the Middle East Islamism: «Mohammedan Brotherhood» in Syria in the early 20th century. *Minbar. Islamic Studies*. 2019;12 (3):665-688. (In Russ.) DOI: 10.31162/2618-9569-2019-12-3-665-688

Накал политической борьбы «младотурецкого» периода

В истории Османской империи Младотурецкая революция 1908 г. стала как бы кульминацией заключительного акта ее многовекового существования. Этот революционный процесс, завершившийся сменой власти в Османской империи, начался с обнародования 24 июля 1908 г. декрета (ирадэ) султана о введении демократической конституции – под нажимом реформаторского движения младотурок, охватившего как собственно турецкие, так и арабские территории империи. Революция явилась вполне закономерным, но оттого не менее трагичным явлением для судьбы империи-халифата. Нацио-



нальные чаяния составлявших ее народов подогревались аппетитами классических колониальных держав, бравших на себя роль гарантов их прав перед лицом угасавшей центральной власти Блистательной Порты.

Восточный вопрос слишком занимал умы тогдашних европейских геополитических конкурентов, а экономические интересы основных игроков в масштабах всей Европы, всего Средиземноморья и Западной Азии уже напрямую сталкивались с необходимостью перекройки территориально-административных границ. В свою очередь, внутренние процессы в Османской империи, связанные с естественным подъемом национального самосознания народов, было не остановить, тем более что жестокость османского аппарата подавления сразу вызывала громкий резонанс, который использовался внешними силами в своих интересах.

В тех условиях даже жестокий и волевой османский султан Абдул-Хамид II (1842–1918, султан с 1876 по 1909 гг.) уже не мог спасти империю от распада. Младотурецкое движение, подняв на щит принципы демократизма в управлении и пантюркизма в идеологии, набирало силу и все больше отодвигало от власти консервативные политические силы, главной из которых к тому моменту стал блок Хюрриет ве иттиляф («Свобода и согласие», так называемые иттиляфисты). Впрочем, эта сила не была в состоянии в полной мере опереться на массы мусульманского населения, для которых подлинными авторитетами оставались уважаемые ими имамы-хатыбы, шейхи разных суфийских тарикатов и другие религиозные лидеры. В парламенте с этой могучей силой солидаризовались представители Либерального союза, Ахрар (до четырех десятков депутатов).

Для большинства простых мусульман все происходившие политические преобразования выглядели отходом от того, что было предписано их верой и являлось наиболее подходящей формой управления уммой – с преемником праведных халифов во главе. Поэтому по-настоящему консервативные круги, особенно клерикальные, опиравшиеся на городские низы и сельское население, с легкостью могли объединить народ в пользу султана, как только настал бы удобный момент. И он настал в марте 1909 г., когда султан еще продолжал оставаться у власти, ограниченный в принятии решений Конституцией (1876) и парламентом младотурок, которые пока еще не выстроили жестких властных линий и опасались открыто противопоставлять в умах сограждан республику и халифат.



Подробно описанный в работах историков «контрреволюционный мятеж» сторонников неограниченной власти султана-халифа в марте-апреле 1909 г. закономерно завершился их поражением – вместе с низложением этого для тогдашней Европы символа автократического правления, обладавшего мощными прерогативами теократии. Кстати, в отличие от монархической идеи в христианской цивилизации, управление уммой от лица мусульманина-халифа предписано богословско-правовыми положениями ислама, и главное, оно основано непосредственно на религиозном писании мусульман.

Набиравшая силу волна светских прогрессивных идей быстро размывала многовековой османский дом, мусульманскую империю. Кроме того, явный панисламистский курс султана, принятый им в качестве объединяющего «османскую нацию», противопоставлял друг другу разные общины империи, расширяя брешь в стене османского дома. Непродуманная религиозная политика Порты стала, возможно, самым слабым ее местом, чем старались воспользоваться внешние силы: с одной стороны, европейские державы постоянно возвращались к предлогу защиты христианских меньшинств, а с другой – провозглашенную панисламистскую идею использовали в своих интересах разные силы, имеющие явные политические амбиции¹. С этими наблюдениями и может быть связано одно важное обстоятельство упомянутой попытки реставрации монархии.

Антиправительственный мятеж и подъем джихадизма: конвергенция или политическая тактика?

Как раз в тот момент в арабских восточных провинциях дала о себе знать мусульманская организация, сразу привлекая в число своих сторонников огромные массы верующих. Она пришла под лозунгами искоренения западного влияния и утверждения шариата как закона для населения империи-халифата. Так что предпринятая попытка реставрации полновластия султана в Стамбуле была поддержана далеко не просто консерваторами, сторонниками старых порядков. По крайней мере, в сирийских районах этот мятеж опирался на чисто исламистскую пропаганду структуры, поразительно вовремя проникшую в среду религиозных лидеров Дамаска.

¹ Яркий пример такого рода – египетский идеолог исламизма, верховный муфтий Египта Мухаммад Абдо (1849–1905). По мнению отечественного историка Б.Г. Сейраняна, в свой последний период жизни шейх Мухаммад Абдо считал лучшей формой политического устройства в условиях оккупации именно британскую модель [1].



Речь идет о дамасской ячейке некоего «Магометанского братства» с центром в Стамбуле, агитация которого среди сирийских мусульман была в высшей степени успешной. Об этой организации подробно докладывал российский консул в Дамаске, князь Борис Николаевич Шаховской (1870–1926)¹ в своих донесениях в наше посольство в Константинополе (Стамбуле), дублированных в 1-й департамент МИДа. Документы содержат интереснейшие сведения о тогдашней ситуации в регионе, причем темы донесений (политика младотурок, партийная агитация, действия местной администрации, настроения групп населения, отношения между представителями конфессиональных общин, сведения о передислокациях турецких гарнизонов, политические маневры иностранных консулов и др.) представлены им, как правило, взаимосвязанными. Документы хранятся в Архиве внешней политики Российской империи в Москве, и полные тексты некоторых из них были не так давно опубликованы².

Как и все наши дипломаты на местах в Леванте, консул Б.Н. Шаховской много сил отдавал отслеживанию межконфессиональной ситуации в сирийском социуме. Она являлась для него, естественно, важнейшим показателем общественной безопасности в сложном контексте внешнеполитических интересов мировых держав и внутренних процессов политических преобразований после Младотурецкой революции. И особенно показательным было нараставшее недовольство местных мусульман, подогреваемое вообще панисламистскими движениями в империи. Поэтому вполне объяснимым стало то внимание, которое Б.Н. Шаховской проявил к исламистской организации Дамаска, имевшей, по всей видимости, уже тогда сетевую структуру.

Он писал, что в начале марта 1909 г. «улемы собрались в доме шейха Аджлани и дали присягу в том, что присоединяются к «братству», так называемому «Аль-ахай-ль-Мухаммеди» – Магометанское братство. Цель этого

¹ Отец его, князь Николай Иванович Шаховской, был юристом и за свои заслуги в свое время стал сенатором. Мать, урожденная Наталья Алексеевна Трубецкая, была фрейлиной. Известно, что он доводился дядей будущему православному святому, архиепископу Сан-Францисскому Иоанну (Шаховскому). Учился в Лазаревском институте восточных языков в Москве, а затем прошел курс востоковедной подготовки на Факультете восточных языков Санкт-Петербургского университета. С 1898 г. служил секретарем консульства в Дамаске, затем секретарем-драгоманом генконсульства в Эрзеруме. Был назначен консулом в Дамаск в марте 1907 г., отозван в конце 1914 г. «по случаю войны с Турцией», поступил в распоряжение Штаба Кавказской армии. После революции остался на дипломатической службе Советского государства. По весьма скудным сведениям, до 1924 г. он служил в Анкаре, а по возвращении из Турции состоял «ответственным переводчиком НКВД».

² А именно, восемь его донесений за период с октября 1908 по октябрь 1909 г. в [2, с. 261–319].



братства, – докладывал консул 27 марта (9 апреля) 1909 г., – уничтожить все законы и постановления, заимствованные у европейцев, и восстановить суд и законы шариата» [2, с. 287].

Вслед за известным историком, Львом Николаевичем Котловым, можно предположить, что речь идет о «Аль-Джамайия аль-мухаммадийя», или «Иттихад Мухаммеди» (Магометанская лига, или Союз Мухаммада), созданной в 1908 г. в Стамбуле неким Дервишем Вахдети [3, с. 185–190]. Авторы публикации приводимых архивных документов в этом убеждены [2, с. 237]. Отмечается также связь Лиги с дервишским орденом, или суфийским тарикатом ар-рифаййя (этот тарикат имел несколько ветвей: сайядитов, кайялитов, нуритов, иззитов, фанаритов и бурханитов). Но нельзя исключать возможности, что связь с суфизмом не была непосредственной, тем более что в донесениях Шаховского тарикат ар-рифаййя вообще нигде не упоминается. Так что это вполне могла быть более универсальная исламистская структура, которая даже не была суфийской. Кстати, Л.Н. Котлов пишет в другом месте, что Мусульманская лига была «очень активна в арабских вилайетах, особенно в Сирии, где значительная часть улемов увлекла за собой массу приверженцев «истинного ислама»» [3, с. 187]. Ясно, что такая характеристика больше подходит универсальному исламистскому течению, нежели суфийскому ордену с его особенными традициями и системой личной преданности мюридов шейхам. В любом случае, консул Шаховской ничего не сообщал ни о стамбульской головной организации, ни о суфийском характере учения организации. Он был однозначен в ее именовании «Магометанским братством», и это название (МБ) мы условимся использовать ниже.

Итак, в условиях противостояния младотурецкой и исламистской агитации главными действующими силами в сирийских областях были мусульмане, часть которых поддержала ведущую младотурецкую структуру – комитет Иттихад ве теракки («Единение и прогресс», так называемые иттихадисты). Они были настроены резко против МБ, что, как писал Шаховской, вызвало среди сирийских мусульман «большое разногласие и полную неурядицу» [2, с. 288]. То есть созданная исламистская организация действовала как бы в русле поддержки султанской власти, «старого режима», которую младотурки и их прогрессивные единомышленники из арабов окончательно сметут в апреле. Решением османского Меджлиса султан Абдул-Хамид был низложен 27 апреля 1909 г., но до этого момента на протяжении почти четырех недель



противники иттихадистов, имея перед собой мощный исламистский авангард, пытались как бы откатить назад политическую ситуацию и провозгласить победу шариата как основного закона для всей империи.

Налицо была путаница в идеях и лозунгах религиозного, националистического, конституционно-реформистского характеров, которая неизбежно вела к беспорядкам. Жители сирийских областей увлекались – с подачи своих муфтиев, нотаблей и заимов – то одними идеями, то другими, пытаясь стать на сторону одновременно религиозных предписаний и консерватизма, социальной справедливости и необходимости реформ, наконец, собственных интересов, порядка и стабильности. Эти противоречивые увлечения приводили лишь к неразберихе, которая усугублялась воинственностью арабского населения и вооружением его извне.

Извечный вопрос внешнего воздействия

Консул Б.Н. Шаховской, видимо, имел все основания усматривать связь англичан (прежде всего британского консульства в Дамаске) с местными исламистами. Он свидетельствовал: «Всюду и во всем смута, которая, несомненно, создается приверженцами старого режима <...> и поддерживается, по моему глубокому убеждению, моим здешним английским коллегой, который в лучших и интимных отношениях с весьма подозрительными в политическом отношении лицами. Масса мелочей, которые трудно сопоставить на бумаге, заставляют меня полагать, что Англия ищет, как бы вызвать смуту в Сирии и вообще в этой части Турции, и в этом убеждении меня еще более утверждают происшедшие на днях серьезные волнения среди хауранских друзов» [2, с. 288–289].

Говоря о друзьях, консул, должно быть, намекал на известную еще с 30-х годов XIX в. опору англичан на местное друзское население, материальную помощь и поставки ружей – еще в период маронитско-друзских столкновений почти за семь десятилетий до того. Впрочем, и накануне Младотурецкой революции англичане продолжили вооружение друзов, а заодно – шиитов и бедуинов. Опираясь на сведения, содержащиеся в записке от ноября 1907 г. офицера штаба Кавказского военного округа Б. Шелковникова, одна из авторов упомянутой монографии, историк Наталья Максевна Горбунова пишет: «Из Греции, где перевооружалась турецкая армия, поступали ружья системы «Гра», револьверы «Маузер», патроны к ним. Шелковников утверждал, что



посредниками в этой торговле являлись драгоман английского генконсульства в Бейруте Эспер Шухэр и английский консул в Дамаске г-н Дэви, а главными покупателями были друзья Ливана, мутуалии (т.е. шииты. – А.С.) и бедуины Северной Сирии» [2, с. 115].

Другим очевидцем и свидетелем событий, которые творились в Дамаске в то время, был Степан Семенович Кондурушкин (1874–1919)¹. В майском выпуске «Русского богатства» за 1909 г. он передавал тревожный настрой населения в момент обострения межконфессиональных отношений: «Напрасно взывает о помощи дамаский губернатор. Рядом с Дамаском друзья, которые могут подняться каждый час. Тем более что и туда проникает английское влияние. <...> В Хауране неспокойно. Друзья притесняют христиан. Это было и раньше, но теперь все стало страшнее. По настоянию русского дамаского консула, князя Шаховского, дамаский губернатор вызвал в Дамаск друзского шейха, Яхья Атраш, чтобы через него повлиять на друзов. Яхья Атраш большой умница и плут, но и с ним можно сговориться. Он приходит к русскому консулу и говорит: «Оставьте турецкое правительство в покое. Сговоримся без него. Я к вашим услугам... У некоторых умирающих перед смертью бывают светлые дни. Вот такие же светлые дни переживает теперь и Турция. Оставим ее умирать. Говорите, чего хотите вы, а я вам скажу, что могу сделать» [4, с. 68–69].

Активизм друзов пробудился в общей обстановке обострения отношений между общинами. Однако обращает на себя внимание то, что и МБ, и действия друзов наблюдатели связывали с политическими интригами англичан. Тогдашняя Сирия была областью стремительно слабеющей Османской империи, на которую свои аппетиты распространяли французы, англичане и даже отчасти итальянцы и немцы. Главным соперником Британии в тех районах была, конечно, Франция. Опираясь на некоторые общины и умело проводя свою политику влияния, англичане порой даже переигрывали французов в Сирии.

Будучи уже сложившимся журналистом и писателем, С.С. Кондурушкин давал меткую характеристику британской политике на Ближнем Востоке, по-

¹ На протяжении пяти лет он преподавал и состоял помощником инспектора русских школ Императорского Православного Палестинского общества по округу Рашайя (тогдашняя Сирия, а в настоящее время – территория Южного Ливана). С.С. Кондурушкин опубликовал в 1908–1910 гг. два сборника «Сирийских рассказов» и в тот же период печатал свои интереснейшие материалы в выпусках альманаха «Русское богатство».



видимому, опираясь как на собственные наблюдения, так и на господствовавшие тогда мнения и доступные сведения. Он писал: «Англия – это интересный Ванька-встанька, центр тяжести которого находится не в голове и сердцевине, а в широком дне его колоний. И чем тяжелее и компактнее будет это днище, тем устойчивее Ванька-встанька. И Англия прилагает громадные усилия, чтобы рассеянное по частям собрать и объединить воедино. По крайней мере, эти усилия очень заметны на Ближнем Востоке. Англичане скупают земли в Сирии: в Бассорском, Дамасском и Иерусалимском вилайетах. Англичанин Вилькоккс получил недавно концессию на орошение всей Месопотамской долины. Англичане хлопочут через руки туземцев о концессии на проведение железной дороги в Сирии: Триполи – Алеппо. ... Южная часть Малой Азии находится в сфере французского, а главным образом, английского влияния. Около Смирны есть даже несколько английских поселений» [4, с. 64–65].

Так что касательно смуты, готовившейся исламистами при поддержке англичан, то в этой части Ближнего Востока, которую Франция пыталась объявлять зоной своих «особых интересов», это было вполне вероятно. Точно так же Британия будет пестовать исламистов в Египте, когда станет ясно, что британский протекторат не может больше удерживаться на официальных, легитимных основаниях, а Суэцкий канал может-таки по истечении 99 лет (по условиям договора) перейти к египтянам. В 1928 г. Хасаном аль-Банной будет создана организация почти с таким же названием, как и сирийская предшественница – Аль-ихван аль-муслимун («Братья-мусульмане», БМ)¹. Французский исследователь Жиль Кепель так характеризует внутренние причины вызревания исламизма, которые и обусловили успех БМ: «Обстановка 20-х годов, в которой возникла ассоциация, характеризовалась глубокой растерянностью, охватившей мусульманский мир. Это был период апогея европейской колонизации, но на него пришлась и гибель стамбульского османского халифата, упраздненного в 1924 г. Ататюрком. Таким образом, мир ислама оказался одновременно растерзан на части христианскими державами и потрясен изнутри: халифат, символизировавший единство правоверных всего мира, был заменен турецкой и светской националистической республикой. Появление «Братьев-мусульман» явилось одной из форм реакции на эту растерянность» [5, с. 32–33]. Признавая все эти глубинные причины, некоторые,

¹ Организация запрещена в РФ.



впрочем, считают египетских БМ того времени детищем британских спецслужб [6, с. 33; 7, с. 51].

Несколько позднее Б.Н. Шаховской предрекал, что в скором времени Турция неизбежно должна была лишиться и своих арабских провинций, «так как Англия к этому ведет дело и хочет наложить свою руку на халифат»¹. При этом консул считал, что «в Сирии иностранная оккупация не только не встретит со стороны мусульман никакого сопротивления, но скорее будет встречена ими вполне сочувственно, и даже с нетерпением ожидается очень многими, так как все понимают теперь, что только при иностранной оккупации всякий сможет спокойно заниматься земледелием и промышленностью, не подвергаясь теперешним вымогательствам и злоупотреблениям со стороны властей, которые, с одной стороны, вымогают весь заработок, а с другой – не водворяют ни порядка, ни справедливости»².

Политический выбор и тактика «братьев»

Возвращаясь к проблеме внезапной вспышки активности дамаской МБ, можно отчасти согласиться, что со стороны местных мусульман это стало ответом на неприкрытую борьбу за власть и жесткие действия младотурок-иттихадистов. Консул Шаховской сетовал, что комитет Иттихад ве теракки действовал среди населения Дамаска «слишком вызывающе против улема (видимо, имеется в виду улемов, или áлимов – по-арабски ‘уламá. – А.С.) и шейхов». Он писал: «Это поведение комитета вызвало образование здесь отдела «Магометанского братства» в Константинополе и необычайный рост его в противовес комитету. Это братство с восторгом приветствовало падение кабинета Хильми-паши, скорее, падение влияния комитета «Единение и прогресс» и известие о восстановлении шариата. Узнав о содержании телеграммы нового великого визиря, коей последний оповещает волю халифа о соблюдении шариата, население устроило иллюминацию. В особенности было возбуждено предместье Мидан, жители коего наиболее фанатичны и составляют большинство членов «Магометанского братства». Они приветствовали восстановление шариата песнями, пальбой и шумными процессиями» [2, с. 290].

¹ АВПРИ. Ф. 151 Политархив. Оп. 482. Д. 768. 1912–1914 гг. Донесение № 415 от 22 ноября 1912 г. Л. 92.

² Там же.



События, о которых идет речь в этом отрывке, представляли собой попытку осуществить переворот усилиями причудливого альянса – столичных либералов (ахрар) и сторонников Абдул-Хамида II, которая началась с мятежа стамбульского гарнизона в ночь на 31 марта 1909 г. (13 апреля по новому стилю). О том, как отозвались эти события в Сирии, пишет Л.Н. Котлов: «Члены воинствующей Мусульманской лиги терроризировали местное население. Они требовали поддержать выступления в защиту шариата и программу лидеров мятежа. В Дамаске была устроена иллюминация в связи с получением известий о перевороте» [3, с. 187–188].

Уже на пятый день в Дамаске была попытка провести масштабную акцию в поддержку установления шариата: жители района аль-Мидан 4 апреля (по старому стилю) собирались пойти демонстрацией (арада) в центр города, чтобы слиться с демонстрациями из других районов перед зданием Серая. Было намерение даже «разнести редакцию либерального журнала «Муктабес» и убить ее редактора Курда Али; после этого они должны были пойти в судебные учреждения и закрыть их как прекратившие свое существование вследствие восстановления шариата». Вали Назим-паша успешно упредил организаторов: «рано утром призвал к себе самых видных улема и послал их в Мидан, чтобы они там употребили все свое влияние и убедили миданцев отказать от своего намерения» [2, с. 292].

Сходные оценки пафоса исламистов в отстаивании верховенства шариата давал и С.С. Кондурушкин: «Мусульманское духовенство, почуяв в младотурках только один либеральный запах по религиозным вопросам, выкинуло над реакцией религиозный флаг и объявило их изменниками и вероотступниками. Мусульмане требуют точного применения в жизни мусульманского закона – шариата» [4, с. 74].

Как видно, сирийские мусульмане, в большинстве своем, не были готовы на вооруженную борьбу за идеи МБ. Даже политическое отстаивание предпочитаемого ими государственного устройства они с готовностью делегировали столичным политикам, а когда попытка сорвалась, в основном смирились со сложившимся положением. Со своей стороны, консул Б.Н. Шаховской был не склонен драматизировать ситуацию. Он, в частности, делал вывод, что мусульмане «готовы на всякие бесчинства только когда их к тому подстрекают, в противном же случае остаются совершенно спокойны, причем то или другое их настроение зависит исключительно от шейхов и улема, ко-



торые ими руководят» [2, с. 292]. Консул продолжал: «С известием о восстании шариата они, подстрекаемые своими шейхами, стали неузнаваемы и готовы были на всякие бесчинства, когда же пришло обратное известие, а затем известие о торжестве комитета «Единение и прогресс», они сразу снова успокоились и вошли в свою колею. «Магометанское братство», накануне торжествующее, теперь настолько притихло...» [2, с. 292]. Очевидно, речь шла лишь о некотором успокоении ситуации после настоящей паники среди населения некоторых сирийских районов, где, ожидая расправы от мусульманских радикалов, христиане и представители других общин даже стали покидать свои дома, уезжая к родственникам в Ливан и другие отдаленные места. Так что сторонники МБ, лишённые подстрекательства после провала мятежа, просто перестали открыто выражать свои чувства, в результате чего остальное население испытало явное облегчение.

И все же осуществленное младотурками-иттихадистами и закреплённое решением парламента от 27 апреля окончательное низложение султана Абдул-Хамида II, а затем призвание на престол наследного принца Мехмеда Решада-эфенди под именем Мехмеда V, были встречены с негодованием во многих частях арабских провинций. Л.Н. Котлов писал, что на Аравийском полуострове царствовало почти единодушное осуждение низложения султана-халифа, а в сирийских и иракских областях сторонники прежнего султана составляли значительную силу [3, с. 190].

Не была исчерпана, по всей видимости, и тема влияния МБ в арабских районах. Б.Н. Шаховской продолжал в своих донесениях оценивать исламистскую агитацию: «К сожалению, «Магометанское братство» не слишком смутилось последними константинопольскими событиями и низложением Абдул-Гамида, а решило продолжать свою борьбу с комитетом «Единение и прогресс» и исполнить программу своего вдохновителя, низложенного султана, и вызвать в Турции кровавые смуты, которые должны повлечь для Турции гибельные последствия» [2, с. 296]

Вскоре появились данные о попытке подкупа дамаских сановников «солидными суммами» от неких султанских эмиссаров, и в этом, пишет консул, «как оказывается, «Магометанское братство» едва не успело» [2, с. 296]. Вскрылось также следующее: «Оказывается, что тюремный бунт 14 апреля (донесение №129) был вызван помянутым братством, которое в хлебе и кислом молоке доставило арестантам оружие; удайся этот бунт, Дамаск не избег



бы кровавых смут; такие же бунты произошли 14-го же апреля в Алеппо и Бейруте, с успехом – только в бейрутской тюрьме, из которой бежало 14 самых важных преступников» [2, с. 296]

Б.Н. Шаховской утверждал, что 90% дамасского мусульманского населения к тому моменту являлись членами МБ. В свою очередь, Л.Н. Котлов, ссылаясь на воспоминания Мухаммада Курда-Али, тогдашнего редактора либерального издания «Муктабас», сообщал, что общее число последователей в Дамаске «Общества Мухаммада» (если все-таки можно отождествлять МБ с этой организацией) было около 70 тыс. человек [3, с. 186]. В любом случае, оценка в 90% мусульман может еще раз свидетельствовать в пользу тезиса о том, что МБ представляло собой вовсе не отделение суфийского ордена, а скорее всего, суннитскую организацию исламистского характера.

После реального захвата власти младотурками в Стамбуле, угроза нависла над дамасскими исламистами. «Они сначала не поверили телеграмме министра внутренних дел Реуфа-паши, коей предписывалось уничтожение «Магометанского братства» как очага интриг, так как они не могли допустить, что «Братство», носящее имя Пророка, могло быть официально названо очагом интриг, и считали сначала эту телеграмму выдумкой вали, но в этом скоро разочаровались и затаили свою злобу» [2, с. 297]. Иными словами, внешне положение выглядело нормализовавшимся, однако местные ультраконсервативно настроенные круги лишь смирились перед силой. В этой среде продолжало бродить глухое недовольство теми переменами, что были вызваны, по их мнению, пагубными для халифата демократическими веяниями с Запада. Учитывая неблагоприятный для империи внешний фон, стремление к независимости европейских провинций империи, расшатывание ситуации в ее африканских провинциях и продолжающиеся бунты армянского населения в самой Анатолии, мусульмане отлично понимали, что настает критический момент для самого существования империи-халифата. Фактор христианско-мусульманского размежевания, наряду с проникновением влияния в османское общество христианских держав, был для них слишком явным.



Факторы угрозы новой межконфессиональной розни

Уже спустя три дня после утверждения парламентом в Стамбуле нового султана консул излагал свое мнение о взаимной заинтересованности друг в друге европейцев и сторонников прежнего султана: младотурки были помехой для усиления влияния в османском обществе и тем, и другим. Преследуя эту цель, и те, и другие готовы были не остановиться даже перед общественным хаосом, гражданской войной – традиционно для Ближнего Востока конфессионально окрашенной. Консул писал: «При образовании «Магометанского братства» христиане не поняли всю глубину его цели, не поняли, что оно должно было дать Абдул-Гамиду возможность избавиться от ненавистного ему комитета, залив страну кровью и вызвав вмешательство Европы, которое при соперничестве держав не было ему страшно. Только теперь поняли цель этого «Братства»... Здешние мусульмане совершенно изменились, они не те, что были даже только 20–30 дней тому назад, стали сухи и сдержанны относительно христиан. Недели 3–4 тому назад масса ружей и револьверов, как это теперь установлено, были розданы «Магометанским братством» здешнему населению, причем оружие это привезено из Кайфы [Хайфы]. На днях я узнал, что ими же теперь послано много револьверов в окрестные Дамаску селения, что тоже предвещает мало хорошего. Из всех разноречивых слухов и конфиденциальных сведений я прихожу к заключению, что шейхи и улема не остановятся перед тем, чтобы вызвать кровавую смуту, если комитет начнет притеснять и преследовать членов Братства» [2, с. 298–299].

Впрочем, поведение шейхов на тот момент было весьма продуманным. Они явно пытались сохранить силы своей организации, да и собственные жизни, не провоцируя сторонников и членов МБ на выступления. Напротив, они умело лавировали и «перекрашивались». Консул Шаховской так писал об этом: ««Братство» преклонилось пока перед силой оружия, уstraшенное также осадным положением, установленным в Константинополе, тем более что комитет распространил слух, что после Константинополя осадное положение по очереди будет устанавливаться во всех вилайетах для устранения вредных элементов. Этот слух заставил всех шейхов обратиться в комитет с просьбой принять их членами, но последний колеблется принять их, зная их вероломство» [2, с. 298].



Такая тактика принесла свои результаты – репрессии почти не коснулись МБ. По крайней мере в Дамаске, как сообщал Шаховской в донесении от 30 апреля (13 мая) 1909 г., «Назим-паша ничего не предпринял против многих скомпрометированных членов «Братства», так что комитет и большинство христиан начинают подозревать, не состоит ли он сам членом «Братства»» [2, с. 299]. Может быть, правда, дело было в другом, а именно в недостатке средств для репрессий и нежелании снова рисковать вызвать бунты – уже в среде внутренних войск. «Если, с одной стороны, здесь нужны решительные меры для предотвращения смуты, – писал консул, – то с другой стороны, Назим-паша, по-моему, не может их принять теперь, так как в Дамаске совершенно нет теперь войск, а находящиеся здесь 2 батальона редифов (мобилизованного резерва. – А. С.), помимо недостаточности их, нельзя принимать в расчет, так как они набраны из местных жителей, зараженных духом «Братства»...» [2, с. 299].

С течением времени межконфессиональное напряжение несколько спало. Его очередной всплеск был связан с отголосками Триполитанской (или Итало-турецкой) войны, которые докатились до Восточного Средиземноморья в виде, например, обстрела с итальянских судов бейрутского рейда и порта в феврале 1912 г. На местных христиан падал гнев их сограждан мусульман, которые были возмущены действиями христианской державы, которая имела на Ближнем Востоке многочисленные миссии и которая была единой значительной частью местных христиан. После начала военных действий на Балканах дело дошло, по всей видимости, до развертывания активности местных исламистов. Снова появились угрожающие демонстрации мусульман – хорошо организованные и призывающие единоверцев объединиться против христиан, единоверных итальянцам, то есть местных католиков и униатов. В сентябре 1912 г. консул Шаховской сообщал: «Когда возникла Балканская война, все христианское население Дамаска переполошилось, опасаясь резни; большое впечатление производили на него воинственные демонстрации (арады) мусульман здешних и окрестных, которые процессиями дефилировали по городу, бряцая саблями и распевая песни против христиан, которые всячески поносились в них. Но дальше этого дешевого и безвредного для них проявления патриотизма мусульмане не пошли»¹.

¹ АВПРИ. Ф. 151 Политархив. Оп. 482. Д. 768. Л. 68. Донесение №334 от 13 сентября 1912 г. Л. 89.



Арабские католики и униаты справедливо считались тогда находившимися под покровительством Франции, имевшей на Сирию и Ливан очень серьезные виды. То, что мусульмане выкрикивали лозунги против христиан, а не против вмешательства западных держав, может разворачивать вопрос следующим образом. Если принять, что демонстрации были не спонтанными, а тщательно спланированными, то в интересах их организаторов была определенная избирательность в лозунгах. Логично было бы предположить вообще антизападный настрой мусульман, и тогда единственным сдерживающим обстоятельством могло стать нежелание, чтобы среди объектов протеста оказалась сама организующая их сила.

К разгадке может подталкивать свидетельство автора донесения, Б.Н. Шаховского: «...Только, говорят мусульмане, если мы не можем остаться подданными Турции и должны подпасть иностранцам, то мы предпочитаем, чтобы нас взяли англичане, не французы только. Здешние мусульмане крайне враждебно настроены против французов, которые, по-видимому, плохо обращаются с мусульманами в Алжире и в Марокко, тогда как Англия обращается хорошо со своими мусульманами. Этим несомненным здесь английским симпатиям очень содействует деятельная пропаганда из Египта в пользу присоединения Сирии к Египту. Турция отжила свой век и, принимая во внимание настроение здешнего населения, я лично убежден, что скоро возникнет вопрос сиро-арабский. Третьего дня приехал сюда известный Ахмед Иззет паша¹, побывав предварительно в Англии и в Египте, и его приезду, конечно, приписывают – здесь очень любят это – политическое значение. Пока, конечно, ничего нельзя сказать относительно этого, но скоро выяснится, связан ли его приезд сюда, в его родной город, с какими-нибудь интригами»².

Противоречивые ходы исламистской идеологии

Вписывая действия сирийских исламистов тех лет в общий ход развития такого рода движений на Ближнем Востоке, достаточно трудно теперь восстановить, какими именно исламистскими идеями подпитывались сторонники МБ в Османской империи. Были ли это идеи модернизаторов ислама типа Мухаммада Абдо и Рашида Риды или же они обращались к работам

¹ Видимо, речь шла о начальнике Генштаба, генерале, вернувшемся недавно из командировки в Йемен.

² АВПРИ. Ф. 151 Политархив. Оп. 482. Д. 768. Л. 68. Донесение № 334 от 13 сентября 1912 г. Л. 92–93.



более ранних алимов типа Джамал ад-Дина аль-Афгани. Нелегко выяснить также, каким образом опыт стамбульской исламистской организации времен Младотурецкой революции, обладавшей мощными отделениями в Сирии, а возможно, и в Египте и Ираке, повлиял на следующее поколение идеологов исламизма – Махмуда Шальтута, Хасана аль-Банну и Саййида Кутба. Ясно только, что всем им приходилось действовать в условиях колонизации (в той или иной степени) их общин со стороны, прежде всего, англичан.

Как пишет автор нашуемвшей и очень неоднозначной книги о ваххабизме, Натана ДеЛонг-Ба, «модернисты» действовали в условиях колониального положения, то есть контроля мусульманских обществ извне. Их призывы к обновлению мусульманского образа жизни и противостоянию с западным миром были связаны, по ее мнению, именно с этим обстоятельством [8, с. 245]. Парадоксальной отличительной чертой модернистской мусульманской мысли являлось также то, что прямого призыва к вооруженной борьбе с колонизаторами, как правило, не было. ДеЛонг-Ба пишет, что модернисты «стремились, проявляя большую гибкость, направить исламское общество на свой путь развития, наводя своего рода мосты между религией Пророка и Западом» [8, с. 242]. Ей вторит и автор очерка о Мухаммаде Абдо [9, с. 48].

Западное влияние было очень сильно в сирийских районах в первое десятилетие XX в. Как видно из донесений нашего консула, дело доходило до обсуждения среди мусульман, какие из колонизаторов (англичане или французы) предпочтительнее для них после краха империи. В таких условиях нельзя исключать, что реализуя свою политику в «зонах особого влияния», в частности, англичане могли заигрывать с исламистами. О военной помощи англичан друзским ополчениям хорошо известно. Подобным образом можно предположить, что те ружья и боеприпасы, которые получали участники апрельского мятежа 1909 г., имели сходное происхождение. Идейное подкрепление такому тактическому союзу сторонников халифата и могущественных европейцев отчасти предоставляли проповедники-«модернисты», выступавшие в тот период в авангарде политического ислама. Их противоречивые мысли о противостоянии западному влиянию и одновременно гибкости в отношениях с колонизаторами вполне могли при желании истолковываться в пользу таких временных тактических альянсов. По принципу: «для благой цели все средства хороши».



Если до начала Первой мировой войны были все основания видеть за подпиткой исламистских групп Англию, то впоследствии появились свидетельства, что эту инициативу пыталась перехватить Германия. Причем ее поддержка панисламистской активности распространялась на многие земли Ближнего и Среднего Востока и Северной Африки, а также и российские территории, населенные мусульманами. Условия войны придавали особый импульс желанию использовать исламистские течения в своих геополитических интересах. Например, в секретной телеграмме российского посланника в Берне от 12/25 июня 1916 г. сообщалась такая информация от осведомителя: «Панисламистская пропаганда многочисленных немецких и турецких агитаторов, наводнивших Швейцарию, не дала до сих пор осязательных результатов. Наибольшее внимание немцы и младотурки обратили на работающую здесь египетскую национальную партию Мухамеда Ферида, так как целью (ея) является независимость Египта и создание Арабского Халифата, а официальной – освобождение Египта от Англии... Неудача панисламистской агитации в Египте и других странах приписывается немцами неумелости Турецкого Правительства, и они решили поэтому (будто) перенести главный центр пропаганды из Константинополя в Берлин»¹.

О немецкой и австро-венгерской агитации, направленной на российских мусульман, хорошо известно. Вот какими словами, к примеру, оканчивается русскоязычная листовка того времени: «Покидайте ряды русской армии, этого злейшего и непримиримого врага ислама, халифата и Оттоманской империи. Присоединяйтесь к войскам Австрии и Германии, к друзьям вашего халифа, которые вас примут с распростертыми объятиями» [10, с. 8]². Разгром Германии в войне разочаровал поддавшихся на такую агитацию и заставил потерпевшие поражение страны на многие годы свернуть свою активность на Ближнем и Среднем Востоке.

Англия отстояла тогда значительные территории бывшей Османской империи в новых формах колониальных владений. Одной из них был мандат на Палестину, где под контролем англичан разворачивалась прелюдия трагедии палестинцев, прибегавших для своей защиты то к народным выступлениям, то к исламистскому отпору переселенцам и колонизаторам. Особня-

¹ АВПРИ. Ф. 151 Политархив. Оп. 482. Д. 4383. 1916–1917. Секретная телеграмма Посланника в Берне № 368 от 12/25 июня 1916 г. Л. 3.

² Авторы ссылаются на: ГАРФ. Ф. 1834. Оп. 1. Д. 700. Л. 1.



ком стоит подмандатный Ирак с вечной повесткой сосуществования разных конфессий и соседства с шиитским персидским миром. Но для нашей темы особенно важно упомянуть британский протекторат над Египтом. Именно сюда переместился центр мысли политического ислама. В египетской Исмаилии – городке строителей Суэцкого канала, переданного по договору Британии почти на столетие, – была основана организация «Братья-мусульмане» (БМ). Создателем этой теперь всемирной сети считается 22-летний Хасан аль-Банна, молодой педагог, приехавший преподавать в Исмаилию и тут же организовавший кружок единомышленников. Интересно, что только через четыре года, в 1932 г., отделение БМ было открыто в египетской столице, что навевает на мысль, что в качестве «опытной площадки» для вызревания исламистской структуры планировался провинциальный городок, связанный с Каналом.

О связях БМ с Британией говорят много, однако в отношении начального периода этой организации подобная мысль высказывается, как правило, лишь на уровне предположений. Вот один из примеров таких утверждений: ««Братья-мусульмане» – это детище соглашения Сайкса-Пико, и организация использовалась как политический инструмент британской разведки, гитлеровского Третьего рейха и разведки США»¹. В этом и подобных высказываниях здравый смысл заключен в том, что еще задолго до собственно создания организации предпринимались попытки использовать потенциал исламизма в маневрах по защите колониальных интересов. Об этом косвенно свидетельствуют изданные документы британского внешнеполитического ведомства. В частности, сам тон приводимых сведений и распоряжений большинства документов по этому региону говорит в пользу гипотезы о прямой поддержке исламистов и использовании их в своих интересах [11].

Далеко не только название роднит стамбульско-сирийское МБ с египетским БМ. Обе организации возникли в обстановке нараставшего западного влияния и обе использовали лозунги противодействия ему, хотя в преследовании иностранцев и погромах их владений не замечены. Обе они считаются ультраконсервативными, провозглашавшими возврат к шариату, но опирались на идеи тех, кого принято считать модернизаторами ислама. Но самое очевидное то, что обе, имея своей широкой социальной базой низшие слои

¹ Laos, Nicolas. Western imperialism, 'muslim extremism', and zionism: A controversial and explosive triangle // P-Tехно, 07.07.2015. http://r-techno.org/main/news/news_152.html.



уммы, а основной опорой средние городские слои, они обе противостояли другой части общества – по сути, светским националистам. В Османской империи именно младотурки стали противоборствующей силой, которая вскоре и одержала верх. В Египте же после победы «Свободных офицеров» в 1952 г. очень скоро БМ заняли позицию противостояния им как носителям идей светского арабского национализма и тоже проиграли (в 1954 г. организация была разгромлена).

Итак, предрассветные отблески исламизма...

Иными словами, очень похоже, что МБ османских событий представляет собой один из элементов начального этапа развития исламизма, который через два десятилетия подхватит организация с похожим названием и сходными характеристиками, но гораздо более широко известная. Образно говоря, заря исламистской проблематики ближневосточного региона, как оказывается, занималась в Стамбуле и сирийских городах (Дамаске и Алеппо) еще в начале XX в., впоследствии ярко разгоревшись в Египте и других африканских странах. Первые десятилетия следующего века, XXI века продолжили эту горькую тенденцию. Подъем сирийских БМ, начиная с «дамасской весны», победа БМ на выборах в Турции в 2002 г. и закрепление их Партии справедливости и развития у власти в последующие годы, приход к власти египетских БМ в 2012 г. (Партия свободы и справедливости)¹ и широчайшие полномочия при президенте Мухаммаде Мурси – все эти события связаны ровно с теми же городами и странами, что и около столетия назад.

Пожалуй, еще один исторический факт достоин упоминания в связи с исламистской угрозой, которой были обеспокоены британцы в начале XX в. На одном из заседаний Палаты лордов Парламента в феврале 1908 г. заслуженный дипломат, многолетний британский генеральный контролер Египта и зоны Суэцкого канала, граф Кроумер, лорд Ивлин Бэринг сказал следующее: «Пару лет назад я направил депешу в Форин Оффис, в которой говорилось об опасностях панисламистского движения в Египте. Некоторые считали, что опасности преувеличены, и та быстрота, с которой с движением удалось справиться, определенно придает значение этому мнению. Но я сильно сомневаюсь, преувеличивал ли я. Мне кажется, что событие, получившее известность как инцидент на Синайском полуострове, было похоже на яркую

¹ Партия была зарегистрирована в апреле 2011, распущена в августе 2014 г.



картину, внезапно выхваченную на политическом экране волшебным фонарем. Он показал, с какой молниеносностью может разгореться ненависть, и явился очень доходчивым, хотя и очень кратковременным проблеском настоящих трудностей, лежащих в основе всех тех проблем восточного правительства (Oriental government). Вывод, к которому я прихожу, заключается в том, что следует приветствовать все, что можно сделать для смягчения неизбежного риска, связанного с соперничеством европейских держав в «восточном вопросе». Я приветствую [обсуждаемое] Соглашение с Россией не только потому, что считаю его способствующим скорейшему установлению мира в этой части света, но и потому, что оно способно облегчить наши действия по остальным европейским вопросам, в которых эта страна остается и должна всегда оставаться так тесно заинтересованной»¹.

Ясно, что лорд Бэринг широко смотрел на геополитический расклад сил по тогдашнему «восточному вопросу» и, очевидно, отводил важное место в нем набиравшему силу ближневосточному (пан-)исламизму. Не исключено, что практическая хватка этого яркого и даже одиозного деятеля позволила ему задуматься над возможностью использовать эту силу в интересах Британии. Интересно, что именно его, скончавшегося в 1917 г., некоторые считают инициатором создания египетской исламистской организации БМ².

На заре активизма «братьев» у российского консула в Дамаске были все основания подозревать их прямую связь с англичанами, но и в настоящее время наиболее деятельный европейский центр БМ находится именно в Британии. Развитый интернет-портал «The Global Muslim Brotherhood Daily Watch» (<https://www.globalmbwatch.com/>) подробно освещает повестку их британского центра. Другой значительный интернет-портал исламистов «Middle East Monitor» (<https://www.middleeastmonitor.com/>) действует из этой же страны. Если все это есть продолжение инструментального использования исламизма (суннитского направления), то начало его следует искать в исторической эпо-

¹ 20th Century House of Lords Hansard Sessional Papers. 4th Series, Vol. 183, 1908. House of Lords Hansard. Lords Sitting of Thursday, 6th February, 1908. (Pp. 997–1048). P. 1027–1028. URL: <https://parlipapers-proquest-com.ezproxy.usr.shpl.ru/parlipapers/docview/t71.d76.lids4v0183p0-0006?accountid=108701>.

Политики той эпохи, похоже, гораздо более трезво, чем теперь, оценивали роль России и ее возможности в решении мировых проблем, например таких, как исламистская угроза.

² Хвалин А. «...Управление Египта уже захвачено англичанами»: Секретная записка генерального консула в Египте А.И. Кояндера министру иностранных дел Российской Империи Н.К. Гирсу // Имперский Архив. URL: <http://archive-khvalin.ru/upravlenie-egipta-uzhe-zaxvacheno-anglichanami>.



хе, непосредственно предшествовавшей колониальному переделу Ближнего Востока, а именно в первом десятилетии XX в.

Литература

1. Сейранян Б.Г. *Мухаммед Абдо: творец мыслящего Египта*. Восток (Oriens). 2011;(2):32–42.
2. Смилянская И.М., Горбунова Н.М., Якушев М.М. *Сирия накануне и в период Младотурецкой революции. По материалам консульских донесений*. Институт востоковедения РАН. М.: Индрик, 2015. 464 с.
3. Котлов Л.Н. *Становление национально-освободительного движения в Арабских странах Азии, 1908–1914 гг.* Отв. ред. Н.А. Иванов; ИСАА МГУ. М.: Наука, 1986. 376 с.
4. Кондурушкин С.С. *Оживает ли Турция? Русское богатство*. 1909; (5)2:54–79.
5. Кепель, Жиль. *Джихад: Экспансия и закат исламизма* / пер. с фр. В.Ф. Денисова. М.: Ладомир, 2004. 468 с.
6. Dreyfuss, Robert. *The Roots of the Muslim Brotherhood* // Executive Intelligence Review. 1980;7(1):33–36.
7. Dreyfuss, Robert. *Devil's Game: How the United States Helped Unleash Fundamentalist Islam*. Metropolitan Books, 2006. (Serie: American Empire Project). 408 p.
8. ДеЛонг-Ба, Натана Дж. *Реформы Мухаммада Ибн Абд аль-Ваххаба и всемирный джихад*. М.: Ладомир, 2010. 376 с.
9. Moaddel, Mansoor; Talattof, Kamran (eds.) *Modernist and Fundamentalist Debates in Islam: A Reader*. New York etc.: Palgrave Macmillan, 2002. 382 p.
10. *Из истории мусульманского движения Евразии начала XX века*: Сб. материалов. Сост., предисл. и примеч. С. Исхакова и С. Цвиклински. М., 2016. 112 с.
11. *Islam: political impact 1908–1972*. Ed. by Jane Priestland. Cambridge Archive Edition, Near and Middle East, 2004. (12 Vols.) Vol. 1: 1908-1915. (British Documentary Sources).



References

1. Seyranyan, Bagrat G. *Muhammed Abdo: tvorec mysljashhego Egipta* [Mohammed Abdo: the creator of thinking Egypt]. *Vostok (Oriens)*. 2011;(2):32–42.
2. Smilyanskaya, Irina M., Gorbunova, Natalya M., Yakushev, Mikhail M. *Sirija nakanune i v period Mladotureckoj revoljucii. Po materialam konsul'skih donesenij* [Syria on the Eve and in Time of Young Turk Revolution. By Materials of Consul Reports], Institute of Oriental Studies of RAS, Moscow, Indrik, 2015, 464 p. (In Russian)
3. Kotlov, Lev N. *Stanovlenie nacional'no-osvoboditel'nogo dvizhenija v Arabskih stranah Azii, 1908–1914* (The Formation of the National Liberation Movement in the Arab Countries of Asia, 1908–1914), Moscow, Nauka, 1986, 376 p. (In Russian)
4. Kondurushkin, Stepan S. *Ozhivaet li Turcija?*, *Russkoe bogatstvo*, 1909;(5)2:54–79. (In Russian).
5. Kepel, Gilles. *Dzhihad: Jekspansija i zakat islamizma* [Jihad: Expansion et declin de l'islamisme]. Moscow, Lodomir, 2004. (Russian translation).
6. Dreyfuss, Robert. *The Roots of the Muslim Brotherhood* // *Executive Intelligence Review*. 1980;7(1):33–36.
7. Dreyfuss, Robert. *Devil's Game: How the United States Helped Unleash Fundamentalist Islam*. Metropolitan Books, 2006. (Serie: American Empire Project).
8. DeLong-Bas, Natana J. *Reformy Muhammada Ibn Abd al'-Vahhaba i vseмирnyj dzhihad* [Wahhabi Islam From Revival and Reform to Global Jihad]. Moscow, Lodomir, 2010. (Russian translation).
9. Moaddel, Mansoor; Talattof, Kamran (eds.) *Modernist and Fundamentalist Debates in Islam: A Reader*. New York etc.: Palgrave Macmillian, 2002.
10. Iskhakov, Salavat, Tsviklinsky, Sebastian (eds.) *Iz istorii musul'manskogo dvizhenija Evrazii nachala HH veka: Sb. materialov* [From the history of the Muslim movement in Eurasia in the early twentieth century: Coll. of materials]. Moscow, 2016. (In Russian, German, French).
11. *Islam: political impact 1908–1972* / ed. by Jane Priestland. Cambridge Archive Edition, Near and Middle East, 2004. (12 Vols.) Vol. 1: 1908-1915. (British Documentary Sources).



Информация об авторе

Сарабьев Алексей Викторович, кандидат исторических наук, ведущий научный сотрудник Центра арабских и исламских исследований Института востоковедения РАН, г. Москва, Российская Федерация; главный редактор ежегодника «Религия и общество на Востоке» Института востоковедения РАН, г. Москва, Российская Федерация.

Information about the author

Aleksei V. Sarabiev, Ph.D. (Hist.), Leading Researcher of the Centre of Arabic and Islamic Studies of Institute of Oriental Studies of the Russian Academy of Sciences, Moscow, Russian Federation, Editor-in-Ch «Religion and Society in the East» of Institute of Oriental Studies of the Russian Academy of Sciences, Moscow, Russian Federation.

Раскрытие информации о конфликте интересов

Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

Conflicts of Interest Disclosure

The author declares that there is no conflict of interest.

Информация о статье

Поступила в редакцию: 03.07.2019 г.
Одобрена рецензентами: 15.08.2019 г.
Принята к публикации: 27.08.2019 г.

Article info

Received: July 03, 2019
Reviewed: August 15, 2019
Accepted: August 27, 2019



Мусульманская культура Золотой Орды по сведениям средневековых арабских источников

Э. Г. Сайфетдинова

*Институт истории им. Ш. Марджани АН РТ,
г. Казань, Российская Федерация
OCID: orcid.org/0000-0002-7138-1256, e-mail: adulya2@yandex.ru*

Резюме: В становлении и развитии государственности Золотой Орды важную роль сыграл ислам. О проникновении ислама в золотоордынское общество и утверждении в нем его позиций говорят средневековые арабские летописи и записки путешественников, самостоятельно посетивших Золотую Орду. Среди них особое место занимают сочинения египетских авторов эпохи правления мамлюков. Наряду с установившимися тесными дипломатическими и торговыми взаимоотношениями между Волгой и Нилом широкое распространение в то время получил и диалог культур. Духовные традиции Золотой Орды складывались на стыке разных культур и народов, как это произошло в мамлюкском Египте. Важно отметить, что к XIV веку и Золотая Орда, и мамлюкский Египет возымели сильные позиции на международной арене. В предлагаемой статье раскрываются различные факты, связанные с проникновением мусульманской культуры в общественно-политическую жизнь Золотой Орды, согласно материалам средневековых арабских источников.

Ключевые слова: Золотая Орда, средневековые арабские источники, ислам, мусульманская культура

Для цитирования: Сайфетдинова Э.Г. Мусульманская культура Золотой Орды по сведениям средневековых арабских источников. *Minbar. Islamic Studies*. 2019; 12(3):689-702. DOI: 10.31162/2618-9569-2019-12-3-689-702



Контент доступен под лицензией Creative Commons
Attribution 4.0 License.
This work is licensed under a Creative Commons Attribution
4.0 License.



Muslim culture of the Golden Horde according to medieval Arab sources

E.G. Sayfetdinova

Marjani Institute of History of Tatarstan

Academy of Sciences Kazan, Russian Federation

OCID: orcid.org/0000-0002-7138-1256, e-mail: adulya2@yandex.ru

Abstract: Islam played an important role in the formation and development of the Golden Horde statehood. Medieval Arabic annals and notes of travelers who visited the Golden Horde on their own have given a lot of information about the penetration of Islam and the establishment of its positions in the Golden Horde society. Among them, a special place is occupied by the writings of the Egyptian authors of the Mamluk era. Along with the established close diplomatic and trade relations between the Volga and the Nile, the dialogue of cultures was also widespread at that time. The spiritual traditions of the Golden Horde evolved at the crossroads of different cultures and peoples, and this happened in Mamluk Egypt. The important point was the fact that by the XIV century, the Golden Horde and the Mamluk Egypt had a strong position in the international arena. The proposed article reveals various facts related to the penetration of Muslim culture into the social and political life of the Golden Horde according to materials from medieval Arabic sources.

Keywords: Golden Horde, medieval Arabic sources, Islam, Muslim culture

For citation: Sayfetdinova E.G. Muslim culture of the Golden Horde according to medieval Arab sources. *Minbar. Islamic Studies*. 2019;12 (3):689-702. (In Russ.) DOI: 10.31162/2618-9569-2019-12-3-689-702

Введение

Ислам сыграл важную роль в становлении и развитии государственности Золотой Орды. Средневековые арабские летописи и записки путешественников, самостоятельно посетивших Золотую Орду, содержат достаточное количество сведений о проникновении ислама в золотоордынское общество и утверждении в нем его позиций. Важным вопросом сегодня является вопрос о реконструкции источниковедческого материала, в частности, наследия средневековых арабских авторов, которые представляют собой самостоятельную историографическую традицию. Несмотря на ряд хронологических, генеалогических ошибок, в целом их сведения существенно дополняют сведения, касающиеся этнополитической истории Золотой Орды.



Большую часть известных сегодня средневековых арабских источников составляют сочинения египетских авторов эпохи правления мамлюков. Наряду с установившимися тесными дипломатическими и торговыми взаимоотношениями между Волгой и Нилом в то время широкое распространение получил и диалог культур. Духовные традиции Золотой Орды складывались на стыке разных культур и народов, так это произошло и в мамлюкском Египте. Важно отметить и то, что к XIV веку и Золотая Орда, и мамлюкский Египет возымали сильные позиции на международной арене.

Как известно, культурный обмен всегда был и остается важным фактором, обуславливающим роль и место государства в мировой цивилизации. Исторические судьбы людей, духовные и нравственные ценности, пропущенные через призму исламского мировоззрения стали объединяющим стречнем в зарождении и многовековом развитии отношений между Волгой и Нилом, превратив их в единую историко-культурную и духовную целостность.

Связи Волги и Нила: роль исламского фактора в формировании дипломатических отношений

Средневековые мамлюкские летописцы высоко оценивали роль золотоордынского хана Берке в распространении ислама: «Этот Берке сделался мусульманином, и ислам его был прекрасным. Он воздвиг маяк веры и установил обряды мусульманские, оказывал почет правоведам, приблизил их к себе, держал их вблизи себя, сдружился с ними, построил в пределах своего государства мечети и школы. Он первый из потомков Чингисхана принял ислам; (по крайней мере) нам не передавали, чтобы кто-нибудь из них сделался мусульманином до него. Когда он стал мусульманином, то и большая часть его народа приняла ислам. Жена его Джиджекхатунь (также) сделалась мусульманкой; она устроила себе мечеть из шатров, которую возила с собой [1, с. 151]. Раскрывается также процесс принятия ислама: «В сороковых с чем-то годах он из Саксина отправился в Бухару для посещения шейха Сейфеддина Эльбахерзи, простоял у дверей его скита до утра, потом вошел и поцеловал ноги шейха. Вместе с ним ислам приняли многие из эмиров» [2, с. 205].

Первое посольство Бейбарса к Берке хану в 1263 г. положило начало дальнейшему дипломатическому сотрудничеству между двумя государствами, продолжавшееся на протяжении XIII–XIV вв. «В их состав входили суннитские богословы, призванные способствовать распространению ислама,



чиновники и мамлюкские эмиры-кыпчаки, общавшиеся с населением Джучиева Улуса и с большинством придворных золотоордынских ханов без переводчиков» [3, с. 548]. «Посланы были правовед Медждеддин и эмир Сейфеддин Кушарбек, да вместе с ними два человека из прибывших (в Египет) татар, сподвижников Сурагана. При содействии их он написал (ему) письма о положении дел ислама и (известие) об избрании халифа¹ – да будет над ним мир – и приказал изготовить родословную его (халифа Эльхакима биамрилляха), восходящую до пророка – над которым благословение Аллаха и мир! Она (родословная) была написана и раззолочена. Он (султан) отправил ее к царю Берке, послал и свое родословное древо, засвидетельствованное главой кадиев Таджеджином» [4, с. 56; 5, с. 99–100].

Наряду с многочисленными подарками в Золотую Орду был отправлен и Коран 'Османа. Об этом свидетельствует летопись Ибн Абд аз-Захира, в которой написано: «Когда письмо это было окончено, то изготовили высочайшие подарки: священное писание, написанное, как говорят, Османом, сыном Аффана (да ниспошлет ему Аллах свое благоволение), в обложке из красного, шитого золотом атласа и в футляре из кожи, подбитой шелком, налой для него из слоновой кости и черного дерева, выложенный частями серебра и с серебряным замком». [4, с. 60]. Это подтверждается и в сочинении Рукнеддина Бейбарса: «Султан обласкал послов Берке и послов Ласкриса, прибывших вместе с ними, изготовил для Берке в подарок всяческие прекрасные вещи, как-то: писание священное, писанное, как говорят, (халифом) Османом, сыном Аффана» [5, с. 100]; и в летописи ан-Нувеири: «Берке в 661-м году (= 15 ноября 1262 – 3 ноября 1263 г.) вошел в сношение с султаном Элмеликом Эзахыром Рукнеддином Бейбарсом Эссалихи, царем стран египетских и

¹ Нового аббасидского халифа. После падения Багдада в 1258 году в результате монгольского вторжения и победы армии мамлюков в битве при 'Айн Джалуте в 1260 году, в Каир был привезен сын аббасидского халифа аз-Захира, которому удалось спастись бегством в Дамаск. Новоявленный султан Бейбарс объявляет Ахмада новым халифом и присягает ему на верность (1261 г.). Ахмад, взявший себе имя «Мустансир», в тот же год отправляется с Султаном Бейбарсом в Дамаск с целью освобождения Багдада, однако Бейбарс вынужден вернуться, а Мустансир пал в бою с монгольским наместником. После гибели халифа Мустансира Бейбарс объявляет халифом еще одного представителя 'Аббасидов, также по имени Ахмад, но названный «ал Хакимом»; тем самым обеспечивая духовную поддержку своего политического могущества. Аббасидские халифы Египта происходят от Хакима. Имена этих халифов чеканились на монетах, произносились на пятничных молитвах наряду с именами султанов, но реальной власти у халифов не было. Халифы управляли лишь имуществом и средствами, предназначенными для религиозных целей, и исполняли некоторые обряды при восхождении на трон новых султанов. Такие надписи чеканки можно увидеть и на золотоордынских монетах.



владений сирийских, известив его о том, что Аллах благодетельствовал его исламом. Султан ответил ему, поздравив его с этой благодатью, и отправил к нему великолепные подарки, в числе которых были священное писание, как говорят, (один) из Османовых списков» [1, с. 152]¹.

Прибывшие в Улус Джучи египетские послы свидетельствовали о том, что у придворных золотоордынского хана Берке и его жен были духовные наставники: «У каждого эмира, (находящегося) при нем (Берке – С.Э.), есть муэдзин и имам; у каждой хатуни (также) свой муэдзин и имам. Дети слушают чтение досточтимого Корана в училищах» [4, с. 64; 6, с. 194].

Мамлюкский султан Калавун (1279--1290) выделил 2 тыс. динаров для строительства на землях Джучиева Улуса в Крыму (Солхате) мечети, послал туда своего мастера-каменотеса, чтобы тот высек на ее стенах его титулы, которые видел путешественник Ибн Баттута [7, с. 435]. Мамлюкские правители сыграли активную роль в распространении и укреплении позиций ислама и официальном принятии ислама в Золотой Орде, поскольку уже тогда «Каир считался центром мусульманской цивилизации» [3, с. 549].

В 1283 г. хан Туда-Менгу (1280–1287) отправляет мамлюкскому султану с золотоордынскими послами «(извещение), что он принял ислам, вступил на престол и установил (у себя) законы мусульманские, просил дать ему мусульманское имя и прислать халифские знамена» [8, с. 68, 5, с. 105]. Также мамлюкский султан Мансур Калавун способствовал организации хаджа для правоведов, прибывших из Улуса Джучи [5, с. 105]. В 1287 г. Туда-Менгу отрекся от престола, «привязался к шейхам и факирам, посещал богомоллов и благочестивцев, довольствуясь малым после большого» [5, с.105; 1, с. 155].

Почет оказывали мамлюкским султанам и на землях Улуса Джучи во времена правления золотоордынского хана Узбека: «Во всех владениях его с амвонов молились за султана Эльмеликь-Эннасыра, после молитвы за царя их (Татар)» [6, с. 198.].

¹ Коран Османа был доставлен Берке-хану и хранился в его резиденции в городе Сарае. Там она сохранялась до вторжения Тамерлана (Тимура) и тогда Коран Османа был увезен в Самарканд, который на тот момент был столицей империи Тамерлана. Там он долгое время хранился в медресе. Впоследствии этот список Корана побывал во многих хранилищах России (Санкт-Петербург, Уфа). Из 50 экземпляров факсимиле Корана Османа, изготовленных в 1905 году в Санкт-Петербурге, до наших дней сохранились считанные единицы. Один экземпляр хранится в Национальном музее Республики Татарстан.



Распространение традиций мусульманства на территории Улуса Джучи глазами путешественника Ибн Баттуты

В путешествии Ибн Баттута встречался со многими духовными наставниками: «Встретил я в этом городе (Солхате – С.Э.) старшего кадия, Шемседина Эссаили, кадия ханефийского, встретил в нем (также) кадия шафийского, имя которого Хыдръ; правоведа-наставника Алаэддина Эласи; проповедника шафийскоаго Абубекра, который проповедовал в Соборной мечети» [9, с. 281]. Существует предположение, что упомянутый Ибн Баттутой некий Абу Бакр – имам Соборной мечети Солхата – и есть автор сочинения «Каландра-наме» Абу Бакр Каландар ар-Руми, написавший свое сочинение во времена правления золотоордынских ханов Узбека и Джанибека [10, с. 127; 11, с. 6]. Известно, что Ибн Баттута совершал свое путешествие в Золотую Орду именно во времена правления хана Узбека. Важно отметить, что в ту эпоху в Золотой Орде были представители как ханафитской, так и шафиитской правовых школ. Не ставил целью популяризировать какой-то один мазхаб и автор религиозно-дидактического сочинения золотоордынской эпохи «Нахдж ал-Фарадис» («Путь в рай», 1358/1359) Махмуд ал-Булгари: «Знай, и да будет тебе известно, если какой-нибудь верующий и единобожник признает единство Всевышнего Создателя и признает Божьего Посланника Мухаммада истинным пророком, будет любить Праведных Халифов и Обитателей Дома Пророка, мир ему, умрет, [следуя] мазхабу одного из Четырех Имамов, его местом будет рай» [12, с. 103].

Стоит отметить, что старинная стамбульская рукопись литературного памятника золотоордынской эпохи «Нахдж ал-фарадис» Махмуда ал-Булгари, в которой на основе авторитетных на мусульманском востоке сочинений раскрывалась история ислама, его основные духовно-нравственные аспекты, пропагандировавшиеся в Золотой Орде, побывала в библиотеке одного из мамлюкских султанов Абу Джакмака (1438–1453), что доказывает факт проникновения данной рукописи в Стамбул через Египет. Это также является одним из прямых свидетельств существования интенсивных связей между Волгой и Нилом.

Ибн Баттута рассказывает о правилах совершения проповеди в Золотой Орде: «Чтецы прекрасными голосами стали читать (Коранъ); затем устроен был амвон, на который взошел проповедник. Перед ним уселись чтецы, и он



произнес красноречивую проповедь, молясь за султана, за эмира и за присутствующих. Говорил он эту речь (сперва) по-арабски, а потом переводил им по-тюркски. В это время чтецы на удивительный лад повторяли стихи из Корана, а затем принялись за пение: Пели они (сначала) по-арабски (это они называют кауль), а потом по-персидски и по-тюркски (это называется у них моламма)» [9, с. 285].

Особую роль в укреплении позиций ислама в качестве государственной религии сыграли суфийские практики. Берке – один из первых монголов, ставших мусульманами, принял ислам «из рук» Сейф ад-Дина Бахарзи, ученика Наджм ад-Дина Кубра. Узбек-хан принял ислам под влиянием суфийского шейха Сейид-Ата: «утвердившись на престоле, (Узбек) восемь лет проводил жизнь со своим илем и улусом в странах северного (арка) Дашт-и Кыпчака... Когда с начала его султанства истекло восемь лет, под руководством святого шейха шейхов и мусульман, полюса мира, святого Зенги-Ата и главнейшего сеида, имеющего высокие титулы, указывающего заблудившимся путь к преданности господу миров, руководителя странствующих и проводника ищущих, святого Сейид-Ата, преемника Зенги-Ата, он (Узбек) в месяцах 720 г.х. (12.11.1320 – 30.1.1321), соответствующего году курицы, удостоился чести принять ислам» [13, с. 207].

Повсеместно в Золотой Орде складывается разветвленная система мусульманских учреждений: мечети, медресе, мектебе, ханака, завие, обители (текие), мавзолеи (дюрбе). Об этом рассказывает Ибн Баттута в своих воспоминаниях, говоря, что видел повсеместно мечети, религиозных судей и суфийские странноприимные дома (завие): «Мы остановились там в ските благочестивого, религиозного, престарелого шейха Мухаммеда Эльбатаихи, (родом) из Батаиха Иракского. Он был преемником шейха Ахмеда Эррефаи, да будет над ним благоволение Аллаха! В скит его около 70 факиров арабских, персидских, тюркских и румских, женатых и холостых. Живут они подаяниями. Жители этой страны питают большое доверие к факирам и каждую ночь приводят в скит лошадей, коров и овец, Султан и хатуни ходят посещать шейха и получать от него благословения; они расточают милостыни и раздают большие подаяния и творят добрые дела» [9, с. 287].

Добравшись до столицы Золотой Орды города Сарая, Ибн Баттута сообщил о функционировании в ней 13 мечетей для соборной службы, одна из которых шафиитская [9, с. 306]. «Кади этой столицы Бедреддин Эларадж –



один из лучших кадиев. Между наставниками шафиитов есть там правовед, достойный имамъ Садреддин Сулейман Эльлекзи, один из тех, которые подвергаются нареканиям по религиозной части» [9, с. 306].

В Золотой Орде суфизм постепенно приобрел легитимность, правители проявляли интерес к суфиям, благосклонно относились к ним. В тарханном ярлыке хана Тимур-Кутлука суфии упоминаются в одном ряду с другими духовными наставниками (кадиями, муфтиями, шейхами), что дает возможность полагать, что суфии состояли на государственно-административной службе [14, с. 52]: «Там (в городе Сарае – С.Э.) находится келья благочестивого паломника Низамеддина, который угостил нас в ней и оказал нам почет. Есть там (также) келья правоведа, ученого имама Номанеддина Эльхарезми. Я видел его; это один из отличнейших шейхов, прекрасного нрава, благородной души, чрезвычайно скромный и чрезвычайно строгий к обладателям благ мирских. Султан Узбек каждую пятницу приходит навещать его, но он (имам) не выходит к нему на встречу и не встает перед ним. Султан садится перед ним, говорит с ним самым ласковым образом и смиряется перед ним, шейх же (поступает) противоположно этому. Обхождение его с факирами, нищими и странниками было иное, чем обхождение его с султаном: он относился к ним снисходительно, говорил с ними ласково и оказывал им почет» [9, с. 307].

Доказательством тесных контактов суфиев с правителями Улуса Джучи служит созданное во времена правления ханов Узбека и Джанибека сочинение «Каландар-наме» Абу Бакра Каландара Руми. Он восхваляет справедливость хана Узбека (1313–1342) и его сына Джанибека (1342–1357), а также предлагает весьма любопытное обоснование монгольских завоеваний и правления Чингизидов, которые пришли в этот мир для того, чтобы явить ему гнев Божий и очистить его от наполнявших его нечестивцев и притеснителей. Кроме того, он восхваляет улусбеков Крыма Кутлуг-Тимура и Тулек-Тимура, правивших в Крыму в период написания «Каландар-наме».

В свою очередь в Золотой Орде создавалось большое количество религиозной правовой литературы. Сегодня в хранилищах казанских библиотек сохранены сочинения по фикху, написанные в золотоордынскую эпоху: «Давас-сирадж» («Свет светильника Сирадж [ад-дина]) Мухаммада ал-Килабади (Калабади, Калабази) (ум. 700/1300 г.), «Тухфа ал-мулук» («Подношение правителям») Зайн ад-дина Мухаммада Аби Бакра ар-Рази (конец VII / XIII



в.), «Талвих ‘ала кашфи хакаик ат-танких» Садр ад-дина Мас‘уда б. ‘Умара ат-Тафтазани¹ (ум. 792/1390 г.). «В Сарае жили такие выдающиеся ученые и поэты мусульманского Востока, как Кутбутдин ар Рахибаш, Согутдин Тафтазани, Хафиз ибн Базади, Камалетдин Куджанди и многие другие. В Дешти-Кыпчаке выросли свои писатели, ученые, благодаря деятельности которых письменная культура Золотой Орды стала известной во многих мусульманских странах. Примечательно, что многие художники слова, ученые называли себя псевдонимами Сараи или Булгари» [11, с. 57].

О заинтересованности золотоордынской элиты в приобщении к правовой культуре мусульман писал ал-Макризи: «В 1323 году из Золотой Орды прибыли послы с письмом от хана с просьбой прислать книги по вопросам фикха «Джами‘ ал-усул фи ахадис ар-расул», «Китаб шарх ас-сунна», «Китаб ал-бахр» ар-Равьяни» [15, с. 345].

Многие выходцы из Золотой Орды преподавали в каирских медресе, об этом говорится в средневековых арабских источниках, в частности в сочинении «Хитат» (Китаб ал-маваиз ва-л-итибар фи зикр ал-хитат ва-ал-асар («Книга поучений и назидания в рассказе о кварталах и памятниках») ал-Макризи [16]. Среди них: Махмуд Ибн Фатшах Сараи (1374 г.), Руки ад-дин ал-Крыми (1377 г.), Саиф Сараи (1396 г.), Ибн Мухаммад ал-Крыми (1377 г.), Шихабеддин Сараи (известен как Маулана Заде 1398 г.), Махмуд Сараи Гулистанни (1398 г.), Махмуд Сараи ал-Кахири (1399 г.), Берке Факих и другие.

Заключение

Признание ислама в качестве официальной религии Золотой Орды существенным образом повлияло на развитие общественно-политической ситуации и духовной культуры. С увеличением количества мечетей, медресе, суфийских обителей начинается поток мусульманских улемов, богословов, правоведов из разных мусульманских стран, особенно из мамлюкского Египта, который в ту эпоху являлся одним из важных образовательных центров мусульманского мира. Развитие исламской культуры в Золотой Орде повли-

¹ Тафтазани родился в 1322 году в селении Тафтазан, близ г. Ниса (Хорасан, совр. Туркменистан). Учился у таких известных богословов, как аль-Иджи и Кутб ад-дин ар-Рази (ум. 1365). Около тридцати лет провел в скитаниях, преподавал в различных медресе Мавераннахра. Работал в Герате и Гиджуване. По приглашению хана Джанибека работал в Сарае, затем перебрался в Шираз во дворец Шаха Шуджа. По приглашению Тамерлана приехал в Самарканд, где находился при его дворе вплоть до своей смерти в 1390 году.



яло и на создание религиозно-дидактической литературы, которая, как нам кажется, является важным источником изучения истории ислама, функционирования мусульманских традиций на территории Улуса Джучи.

Одними из определяющих источников по истории развития ислама в Золотой Орде являются средневековые арабские сочинения. Ввиду малочисленности письменных источников из самой Золотой Орды, средневековые арабские источники как нельзя лучше отражают религиозную ситуацию в Улусе Джучи. Основным направлением в реконструкции истории Золотой Орды должны стать новые средневековые источники, в частности арабские источники, которые нам еще неизвестны и по которым можно воссоздать более полную картину истории развития ислама.

Литература

1. Из энциклопедии Эннувейри. Тизенгаузен В.Г. Сборник материалов, относящихся к истории Золотой Орды. Т. 1. Извлечения. СПб.; 1884. 564 с.
2. Из летописи Эддзехеби. Тизенгаузен В.Г. Сборник материалов, относящихся к истории Золотой Орды. Т. 1. Извлечения. СПб.; 1884. 564 с.
3. История татар. Том III. Улус Джучи (Золотая Орда). XIII – середина XV в. Казань: Институт истории АН РТ; 2009. 1056 с.
4. Из сочинения Ибн абдезахыра. Тизенгаузен В.Г. Сборник материалов, относящихся к истории Золотой Орды. Т. 1. Извлечения. СПб.; 1884. 564 с.
5. Из летописи Рукнеддина Бейбарса. Тизенгаузен В.Г. Сборник материалов, относящихся к истории Золотой Орды. Т. 1. Извлечения. СПб.; 1884. 564 с.
6. Из сочинения Эльмуфаддаля. Тизенгаузен В.Г. Сборник материалов, относящихся к истории Золотой Орды. Т. 1. Извлечения. СПб.; 1884. 564 с.
7. Из сочинений Эльмакризи. Тизенгаузен В.Г. Сборник материалов, относящихся к истории Золотой Орды. Т. 1. Извлечения. СПб.; 1884. 564 с.
8. Из биографии султана Калавуна. Тизенгаузен В.Г. Сборник материалов, относящихся к истории Золотой Орды. Т. 1. Извлечения. СПб.; 1884. 564 с.
9. Из описания путешествий Ибн Баттуты. Тизенгаузен В.Г. Сборник материалов, относящихся к истории Золотой Орды. Т. 1. Извлечения. СПб.; 1884. 564 с.
10. Миргалеев И.М. Сочинение Абу Бакра Каландара Руми «Каландарнаме». Актуальные проблемы изучения и сохранения исламского наследия Крыма: Материалы международной научно-практической конференции, посвя-



щенной 700-летию мечети хана Узбека, Симферополь, 14-18 октября 2014 г. Симферополь; 2014. С. 126-132.

11. Сайфетдинова Э.Г. *Об издании Каландар-наме Абу Бакра Каландара. Комментарии к «Каландар-наме» Абу Бакра Каландара Руми. Выпуск 1.* Казань: Институт истории им. Ш. Марджани АН РТ; 2017. 96 с.

12. Сайфетдинова Э.Г. *Источники религиозной мысли в Золотой Орде (по материалам произведения «Нахдж ал-Фарадис» Махмуда ал-Булгари): монография/отв. ред. И.М. Миргалеев.* Казань: Институт истории им. Ш.Марджани АН РТ; 2018. 164 с.

13. Тизенгаузен В.Г. *Сборник материалов, относящихся к истории Золотой Орды. Извлечения из персидских сочинений* Т. II. М.-Л.: Изд-во Академии наук СССР; 1941. 308 с.

14. Сайфетдинова Э.Г. *Религиозные традиции Улуса Джучи (на материале произведений золотоордынской эпохи «Каландар-наме» Абу Бакра Каландара и «Нахдж ал-Фарадис» Махмуда ал-Булгари) //Исламский фактор в интеграционных процессах Великого Шелкового пути. Материалы II Международной научно-богословской конференции «Духовный Шелковый путь. Созидание. Интеграция» (Болгар-Казань, 3–5 сентября 2017 г.) / Сост. и отв. ред. И.М. Миргалеев. М.-Казань: Институт истории им. Ш. Марджани АН РТ; 2018. С. 51–57.*

15. ал-Макризи. *Китаб ас-сулук ли магрфатдувалал-мамлюк.* Каир; 1936. Т. 1. 566 с. (на араб. яз.)

16. ал-Макризи. *Китаб ал-маваиз ва-л-итибар фи зикр ал-хитат ва-ал-асар.* Каир; 1998. (на араб. яз.)

References

1. *Iz entsiklopetsii Ennuveyri. Tizengauzen V.G. Sbornik materialov, odnosyashchikhsya k istorii Zolotoy Ordy* [Collection of materials relating to the history of the Golden Horde. Extracts from the Arabic writings]. Vol. 1. St. Petersburg; 1884. 564 p. (In Arabic, Russian)

2. *Iz letopisi Eddzekhebi. Tizengauzen V.G. Sbornik materialov, odnosyashchikhsya k istorii Zolotoy Ordy* [From the chronicle of Eddahbi. Tizengauzen V.G. Collection of materials relating to the history of the Golden Horde. Extracts from the Arabic writings]. Vol. 1. St. Petersburg; 1884. 564 p. (In Arabic, Russian)



3. *Istoriya tatar. Tom III. Ulus Dzhuchi (Zolotaya Orda). XIII – seredina XV v.* [History of the Tatars. Volume III. The Ulus of Jochi (Golden Horde). XIII-mid XV century]. Kazan: Institut istorii AN RT publ.; 2009. 1056 p. (In Russian)

4. *Iz sochineniya Ibn abdezzakhyra. Tizengauzen V.G. Sbornik materialov, otnosyashchikhsya k istorii Zolotoy Ordy* [From the writings of Ibn abdessemeda. Tizengauzen V.G. Collection of materials relating to the history of the Golden Horde. Extracts from the Arabic writings]. Vol. 1. St. Petersburg; 1884. 564 p. (In Arabic, Russian)

5. *Iz letopisi Rukneddina Beybarsa. Tizengauzen V.G. Sbornik materialov, otnosyashchikhsya k istorii Zolotoy Ordy* [From the annals of Rukneddin Beybars. Tizengauzen V.G. Collection of materials relating to the history of the Golden Horde. Extracts from the Arabic writings]. Vol. 1. St. Petersburg; 1884. 564 p. (In Arabic, Russian)

6. *Iz sochineniya El'mufaddalya. Tizengauzen V.G. Sbornik materialov, otnosyashchikhsya k istorii Zolotoy Ordy* [From the writings of Almofadas. Tizengauzen V.G. Collection of materials relating to the history of the Golden Horde. Extracts from the Arabic writings]. Vol. 1. St. Petersburg; 1884. 564 p. (In Arabic, Russian)

7. *Iz sochineniy El'makrizi. Tizengauzen V.G. Sbornik materialov, otnosyashchikhsya k istorii Zolotoy Ordy* [From the writings of Almaqdisi. Tizengauzen V.G. Collection of materials relating to the history of the Golden Horde. Extracts from the Arabic writings]. Vol. 1. St. Petersburg; 1884. 564 p. (In Arabic, Russian)

8. *Iz biografii sultana Kalavuna. Tizengauzen V.G. Sbornik materialov, otnosyashchikhsya k istorii Zolotoy Ordy* [From the biography of Sultan Qalawun. Tizengauzen V.G. Collection of materials relating to the history of the Golden Horde. Extracts from the Arabic writings]. Vol. 1. St. Petersburg; 1884. 564 p. (In Arabic, Russian)

9. *Iz opisaniya puteshestviy Ibn Battuty. Tizengauzen V.G. Sbornik materialov, otnosyashchikhsya k istorii Zolotoy Ordy* [From Ibn Battuta's travels. Tizengauzen V.G. Collection of materials relating to the history of the Golden Horde. Extracts from the Arabic writings]. Vol. 1. St. Petersburg; 1884. 564 p. (In Arabic, Russian)

10. Mirgaleev I.M. *Sochinenie Abu Bakra Kalandara Rumi «Kalandar-name». Aktual'nye problemy izucheniya i sokhraneniya islamskogo naslediya Kryma* [The Composition of Abu Bakr Kalandar Rumi «Qalandar-nama». Actual problems of studying and preserving the Islamic heritage of Crimea]. Materialy mezhdunarodnoy



nauchno-prakticheskoy konferentsii, posvyashchennoy 700-letiyu mecheti khana Uzbeka, Simferopol, 14-18 oktyabrya 2014 g. [Materials of the international scientific and practical conference dedicated to the 700th anniversary of the mosque named after Uzbek Khan, Simferopol, October 14-18, 2014]. Simferopol; 2014. P. 126-132. (In Russian)

11. Sayfetdinova E.G. *Ob izdanii Kalandar-name Abu Bakra Kalandara. Kommentarii k «Kalandar-name» Abu Bakra Kalandara Rumi. Vypusk 1* [On the publication of Qalandar-nama by Abu Bakr Qalandar. Comments on «Qalandar-nama « by Abu Bakr Qalandar Rumi. Issue 1.]. Kazan': Institut istorii im. Sh. Mardzhani AN RT publ.; 2017. 96 p. (In Russian)

12. Sayfetdinova E.G. *Istochniki religioznoy mysli v Zolotoy Orde* (po materialam proizvedeniya «Nakhdzh al-Faradis» Makhmuda al-Bulgari): monografiya / otv. red. I.M. Mirgaleev [Sources of religious thoughts in the Golden Horde (based on the work «Nahj al-Faradis» by Mahmoud al-Bulgari): monograph / executive ed. Mirgaleev I.M.]. Kazan: Institut istorii im. Sh.Mardzhani AN RT publ.; 2018. 164 p. (In Russian)

13. Tizengauzen V.G. *Sbornik materialov, otnosyashchikhsya k istorii Zolotoy Ord. Izvlecheniya iz persidskikh sochineniy* [Collection of materials relating to the history of the Golden Horde. Extracts from Persian writings]. Vol. II. M.-L.: Izd-vo Akademii nauk SSSR publ.; 1941. 308 p. (In Russian)

14. Sayfetdinova E.G. *Religioznye traditsii Ulusa Dzhuchi* (na materiale proizvedeniy zolotoordynskoy epokhi «Kalandar-name» Abu Bakra Kalandara i «Nakhdzh al-Faradis» Makhmuda al-Bulgari). Islamskiy faktor v integratsionnykh protsessakh Velikogo Shelkovogo puti [Religious traditions of Ulus of Jochi (based on the works of the Golden Horde era «Qalandar-nama» by Abu Bakr Qalandar and «Nahj al-Faradis» by Mahmoud al-Bulgari). Islamic factor in the integration processes of the Great Silk Road]. Materialy II Mezhdunarodnoy nauchno-bogoslovskoy konferentsii «Dukhovnyy Shelkovyy put'. Sozidanie. Integratsiya» (Bolgar-Kazan', 3–5 sentyabrya 2017 g.) / Sost. i otv. red. I.M. Mirgaleev [Materials of the III international scientific and theological conference «Spiritual Silk Road. Creation. Integration» (Bolgar-Kazan, 3-5 September 2017) / Comp. and edited by Mirgaleev I.M.]. M.-Kazan: Institut istorii im. Sh. Mardzhani AN RT publ.; 2018. P. 51-57. (In Russian)

15. al-Makrizi. *Kitab as-suluk li magrfatduvalal-mamlyuk*. Cairo; 1936. Vol. 1. 566 p. (In Arabic)

16. al-Makrizi. *Kitab al-mavaiz va-l-itibar fi zikr al-khitat va-al-asar*. Cairo; 1998. (In Arabic)



Информация об авторе

Сайфетдинова Эльмира Гаделзяновна, кандидат исторических наук, старший научный сотрудник Центра исследований Золотой Орды и татарских ханств им. М.А.Усманова Института истории им. Ш. Марджани АН РТ, Казань, Российская Федерация.

Information about the author

Elmira G. Sayfedinova, Cand. Sci. (History), Senior Research Fellow, Usmanov Center for Research on the Golden Horde and Tatar Khanates, Marjani Institute of History of Tatarstan Academy of Sciences, Kazan, Russian Federation.

Раскрытие информации о конфликте интересов

Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

Conflicts of Interest Disclosure

The author declares that there is no conflict of interest.

Информация о статье

Поступила в редакцию: 14.05.2019 г.
Одобрена рецензентами: 15.07.2019 г.
Принята к публикации: 30.07.2019 г.

Article info

Received: May 14, 2019
Reviewed: July 15, 2019
Accepted: July 30, 2019



От «общины» к «нации»: индийские мусульмане в концепциях британских ориенталистов

Е.Ю. Ванина

Институт востоковедения РАН, г. Москва, Российская Федерация

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-7992-3013>, e-mail: eug.vanina@gmail.com

Резюме: Индийские мусульмане изначально рассматривались британскими ориенталистами как чужеродный элемент в индийском обществе, как жестокие завоеватели, распространявшие свою веру «на острие меча». Согласно этой концепции, население Индии делилось на две гомогенные и враждующие «общины»: индусов (к ним приписывали также сикхов, буддистов, джайнов и т.д.) и мусульман. При этом игнорировались два критически важных обстоятельства: концепция не учитывала региональные, социальные, этнокультурные, лингвистические и иные различия внутри каждой из воображенных ориенталистами «общин» и то, что большинство индийских мусульман составляли не потомки завоевателей, а обращенные в ислам местные уроженцы; сохранив многие элементы своего доисламского бытия, они были и по сей день остаются ближе по культуре, языку и быту к индусам своего региона, чем к единоверцам из других индийских территорий и зарубежных стран. На концепциях ориенталистов основывалась британская колониальная политика; через систему образования и прессу они транслировались индийской элите, которая не только сама стала мыслить категориями гомогенных «общин», но и вполне логично трансформировала их в «нации», заложив таким образом основы коммуналистского направления в индийском национализме. Так родилась «теория двух наций»; ее осуществлением стали идея Пакистана и кровавый раздел Британской Индии в 1947 г.

Ключевые слова: индийские мусульмане, ориентализм, национализм, нация, община, колониализм, коммунизм

Для цитирования: Ванина Е.Ю. От «общины» к «нации»: индийские мусульмане в концепциях британских ориенталистов. *Minbar. Islamic Studies*. 2019;12 (3):703-725. DOI: 10.31162/2618-9569-2019-12-3-703-725



Контент доступен под лицензией Creative Commons

Attribution 4.0 License.

This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 License.



From ‘community’ to ‘nation’: indian muslims in the concepts of british orientalists

E.Yu. Vanina

Institute of Oriental Studies, Russian Academy of Sciences, Moscow, Russian Federation

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-7992-3013>; e-mail: eug.vanina@gmail.com

Abstract: Indian Muslims were initially viewed by British Orientalists as a foreign and alien element in the Indian society, as cruel invaders who came to spread their religion “at the tip of their swords”. According to these concepts, the Indian population was divided into two homogeneous and hostile “communities”, that is Hindus (including Sikhs, Buddhists, Jains, etc.) and Muslims. Such perception ignored two aspects of crucial importance: first, it did not take into consideration various regional, social, ethno-cultural, linguistic and other differences within each of the imagined “communities”; second, the majority of the Indian Muslims were not descendants of the invaders, but local people converted to Islam. Through preservation of many elements of their pre-Islamic past, they were, and still are, closer to the Hindus of their respective regions concerning language, culture and lifestyle, than to their co-believers in other areas of India, or foreign countries. These orientalist concepts served as the basis of British colonial policy; through education system and press they were communicated to the local elites, who not only began to think in terms of homogeneous religious “communities”, but, quite logically, transformed them into the “nations”, thus laying ground for communalist trends in Indian nationalism. In this way, the “two nations theory” was born. Its implementation was the idea of Pakistan and the bloody partition of British India in 1947.

Keywords: Indian Muslims, Orientalism, nationalism, nation, community, colonialism, communalism

For citation: Vanina E.Yu. From ‘community’ to ‘nation’: indian muslims in the concepts of british orientalists. *Minbar. Islamic Studies*. 2019;12 (3):703-725. (In Russ.) DOI: 10.31162/2618-9569-2019-12-3-703-725

О том, что жители Индостана относятся к двум основным конфессиональным группам, последователям индуизма и ислама, европейцы узнали от путешественников, посещавших Южноазиатский субконтинент еще в позднее средневековье и в начале нового времени. Отношение людей Запада – моряков, коммерсантов, медиков, миссионеров, авантюристов, продававших свою шпату «азиатским деспотам», – к индусам было двояким. С одной стороны, они фигурируют в травелогах как язычники, идолопоклонники, совершаю-



Ванина Е.Ю.

От «общины» к «нации»: индийские мусульмане в концепциях британских ориенталистов

щие отвратительные и бессмысленные обряды перед образами многоруких и многоликих чудищ; многие европейцы без обиняков называли индуизм поклонением дьяволу [1, р. 16–18]. С другой стороны, наиболее образованные европейцы находили в индуизме, особенно в учении о переселении душ, нечто общее с воззрениями пифагорейцев, в поклонении изображениям богов – с античными жертвоприношениями; долгое время сохраняли популярность средневековые легенды о том, что именно в Индии некогда жил легендарный христианский царь Иоанн-пресвитер, все индийцы в древние времена являлись христианами, но затем «впали в язычество» [2, р. 164–165]. Индусский догмат о трех основных богах (тримурти) Брахме, Вишну и Шиве некоторые европейцы воспринимали как аналог христианской Троицы [3, р. 115].

Что касается индийских мусульман, то в этом случае традиционная для средневековой Европы исламофобия¹ проявлялась в полную силу. Их по аналогии с арабами и другими последователями ислама называли «маврами» и не скупилась на оскорбительные эпитеты в адрес основателя религии и его последователей. Например, описывая знаменитый мавзолей падишаха Акбара (1542–1605) в Сикандре близ Агры, португалец Себастьян Манрике, отдав должное красоте здания, не преминул заметить: «это последнее место успокоения мерзкого тела, которое служило прибежищем проклятой души императора Акбара» [6, р. 168]. Акбара, величайшего из всей династии Моголов, прославленного своей веротерпимостью государя-реформатора, позволившего, кстати, свободно проповедовать в Индии католицизм, уже более 30 лет не было в живых, когда Манрике увидел его могилу. Оскорбительные эпитеты Манрике, видимо, использовал автоматически, как и подобало доброму католику писать о мусульманине, даже великом правителе.

Вариант языка хиндустани, пользовавшийся арабо-персидской графикой (сейчас он известен как урду), до XIX в. именовался в английских книгах и разговорном обороте англичан в Индии «мавританским» (Moors) [7, с. 289–291]. При этом, однако, в глазах иных фиранги² мусульмане выглядели даже чем-то симпатичнее индусов, поскольку не являлись «язычниками» и не поклонялись «многоруким и многоголовым дьяволам». Кстати, путешественники в Индии общались с мусульманами гораздо больше, чем с индусами. Для большинства посещавших Индию европейцев единственным доступным

¹ См. подробнее: [4, с. 41, 58–59, 67, 159; 5, р. 59–73].

² Фиранги – «франки», так в средневековой Индии называли всех без разбора европейцев.



средством общения выступал фарси – государственный язык Могольской империи (некоторые, прежде всего торговавшие на Ближнем и Среднем Востоке купцы, могли кое-как объясняться по-арабски и по-тюркски); местных языков европейцы, как правило, не знали и, даже если жили в Индии по несколько лет, не стремились учить, ограничивая свои контакты мусульманами (придворными-аристократами, чиновниками, купцами), а также теми из индусской элиты, кто знал фарси [8].

Путешественники, как правило, записывали непосредственные впечатления, интерпретируя их в зависимости от собственного кругозора и в не меньшей степени, если записки предполагались к публикации, запросов читателей на родине. Ситуация изменилась, когда о странах Востока, включая Индию, стали писать не только путешественники, но и мыслители-публицисты, «властители дум», даже не бывавшие ни в одной из описываемых стран, а главное – ученые-ориенталисты.

Не пытаясь воспроизвести в данной статье весь мощный дискурс об ориентализме, заданный прославленной книгой Э. Саида, подчеркну те принципы и подходы, которые будут важны для исследования моей темы. Принимая в целом данные Э. Саидом и его последователями определения ориентализма как «стиля мышления, базирующегося на онтологическом и эпистемиологическом отличии “Востока”, от, в течение большей части времени, “Запада”», я считаю крайне важным вывод о непосредственной взаимосвязи ориентализма и колониализма в его политическом, административном, социальном и культурно-идеологическом аспектах, а также о том, что ориентализм «имеет более непосредственное отношение к “нашему” (западному – Е. В.) миру, чем к самому Востоку» [5, р. 12]. Научные труды и концепции ориенталистов не столько исследовали «Восток» как таковой, сколько «воображали» его, реконструировали в соответствии, во-первых, с потребностями самоидентификации Запада, нуждавшегося в контрастирующем образе «другого»; во-вторых, с доминировавшими в ту или иную эпоху на Западе теориями, а в-третьих – с насущными потребностями колониального управления (в данном случае – Индией). Большинство ориенталистов XVIII – начала XX в. составляли военные и гражданские служащие колониальной администрации; но и те, кто не относился к их числу и принадлежал к «чисто академическим кругам», изучали Восток не только для удовлетворения своих научных инте-



Ванина Е.Ю.

От «общины» к «нации»: индийские мусульмане в концепциях британских ориенталистов

ресов, но и для того, чтобы сделать более эффективной и успешной «миссию белого человека» по «улучшению» и «цивилизации» азиатов.

Ислам фигурировал в европейской мысли XVIII–XIX вв. не только как «неправильная», с точки зрения католиков и протестантов, религия, последователи которой были извечными врагами Европы, но и как система, порождающая «азиатский деспотизм» со всеми его ужасами – о них на примере турок, арабов и персов столь подробно писали многие великие европейцы, такие как Монтескье, Вольтер, Вольней, де Токвилль и др. [9, р. 30–100]. Разумеется, все эти оценки хорошо знали и английские ориенталисты, изучавшие, а точнее – конструировавшие Индию.

«Жестокие туранцы»

Научные интересы ориенталистов-индологов концентрировались, главным образом, на классическом наследии, древней культуре и религии – ведийской, буддийской и индусской. Ислам их почти совершенно не привлекал, хотя сэр Уильям Джонс, основатель Азиатского общества и блистательный лингвист, начинал свою карьеру ориенталиста именно с изучения фарси и переводов персидской поэзии, за что еще до переезда в Индию заслужил у соотечественников прозвище «Восточного Джонса». В Индии сэра Уильяма интересовали исключительно санскрит и классическая брахманская культура. Приход в Индию мусульманских завоевателей становился как бы границей, за которую изучение Индии не должно было заходить. Выступая на заседании Азиатского общества с речью об истории и хронологии Индии, Джонс специально подчеркнул: «во всех рассуждениях, касающихся истории Индии, я доведу свое исследование до мусульманских завоеваний в начале XI в.» [10, р. 21].

Первым ориенталистам индусы представлялись кроткими и бесстрастными философами-аскетами, миролюбивыми и женственными, а потому покорными любому завоевателю. Такими, по мнению Александра Доу, автора «Истории Индостана» (1768), приобретшей всеевропейскую славу и ставшей источником для многих мыслителей, включая Вольтера и Радищева, их сотворил жаркий и влажный климат: он, вкупе с избытком самых разных плодов и злаков, сделал ненужными какие-либо энергичные усилия для выживания. Индуизм Доу называл религией, идеально подходящей для людей, живущих под чужеземной властью, ибо она воспитывает аскетизм, слабование и по-



корность, сделавшие Индию легкой добычей завоевателей. Мусульмане, в отличие от индусов, происходили из «пустынь Аравии» и «татарских степей», где «люди внушали больший страх, чем звери»; поэтому они были жестоки, энергичны, воинственны, а их религия как нельзя лучше способствовала установлению в Индии деспотического правления [11, р. X].

Такое противопоставление «женственных» индусов и «жестоких, но энергичных» мусульман стало общим местом британской ориенталистики. Точно так же рассуждали и колониальные администраторы: Уоррен Хейстингс, первый генерал-губернатор Британской Индии, писал, что до англичан Индию завоевали мусульмане: «основополагающие принципы религии обязывают их распространять свою веру мечом», и они делали это с «исключительной жестокостью». Именно поэтому Хейстингс, уже будучи в отставке (1807), призывал своих преемников действовать по контрасту с мусульманами и устанавливать британское господство в Индии с максимальным миролюбием и уважением к традициям и религии туземцев [12].

Конструируя историю Индии в соответствии с европейской моделью, ориенталисты видели в древнеиндийской цивилизации аналог греко-римской античности, а мусульманам в этих построениях отводилась роль варваров, под ударами которых рухнула блистательная древность [13, с. 91–92]. Именно это «нашествие» представлялось одной из основных причин деградации индийской культуры: если в XVIII в. ориенталисты писали о мусульманах как о грубых и жестоких разрушителях, то во второй половине XIX в. к этим рассуждениям добавилась еще «арийская теория», и, как стало модно писать в то время, древнеиндийская цивилизация деградировала потому, что «чистая арийская кровь» смешалась с кровью темнокожих дравидов и «жестоких туранцев».¹ У мусульманских завоевателей индусы, как утверждал прославленный санскритолог и один из создателей «арийской теории» Ф. Макс Мюллер (1823–1900), переняли множество пороков: «Когда вы читаете о зверствах мусульманских завоевателей в Индии, со времени завоевания и до того, как Англия вступила в дело и, что бы ни говорили ее завистливые критики, сделала во всех сферах принципы нашей общей гуманности снова уважаемы-

¹ Тураном на Востоке традиционно называли Центральную Азию или вообще всю территорию, где жили тюркоязычные народы. Но для английских и немецких антропологов, писавших об Индии, термин «туранцы» означал всех, кто не был арием и дравидом. Иногда «туранцами» называли даже дравидов.



ми в Индии, удивляет, мне кажется, как могла какая-либо нация пережить такой ад и сама не превратиться в дьяволов» [14, р. 72].

Джеймс Милль, автор «Истории Британской Индии» (1817) – главной книги, по которой поколениями изучали историю субконтинента как белые сахибы, так и их туземные подданные, являлся непримиримым оппонентом ориенталистов и в жесткой полемике с ними оказался одним из немногих британских авторов, рассматривавших индийских мусульман в более позитивном ключе, чем индусов – последним он вообще отказывал в каком-либо цивилизационном развитии, в сколько-нибудь значимых культурных достижениях. Мусульмане же, будучи «азиатскими варварами», все-таки имели ряд преимуществ: мужество, энергию, здравый смысл, а также более ощутимое воздействие государства на религиозные институты, что, на взгляд Милля, было более позитивным для общества, чем абсолютное, как он безосновательно полагал, господство брахманов в индусском обществе. Именно поэтому с мусульманскими завоеваниями, особенно с созданием Могольской империи, Милль связывал «улучшение» Индии.

Всю историю Индии Милль разделил на три основных периода: индуcский, мусульманский, с коего, собственно, и начиналась история, ибо, как он полагал, индусы проявляли равнодушие к своему прошлому и не умели его фиксировать, и британский, способный, при правильной политике, добиться того, чтобы жители Индии отказались от своей «ложной» культуры и вступили на путь «правильной» цивилизации [15, р. 347; 9, р. 177–194]. Такое деление истории Индии подвергалось критике на протяжении нескольких поколений, но оказалось исключительно живучим и устойчивым; его полностью восприняли сами ориенталисты. Правда, они стали рассматривать «мусульманский период» как аналог (ухудшенный, разумеется) европейского средневековья, что также несло определенную оценочную нагрузку, поскольку в Европе на протяжении почти всего XIX и значительной части XX в. «средневековье» часто употреблялось с такими эпитетами, как «мрачное» или «темное»¹.

Вообще индийские мусульмане в течение долгого времени воспринимались британскими индологами как пришельцы, как чуждый и, в основном, враждебный элемент социальной жизни Индии. В XIX в. в Англии, как и в других странах Европы, развивались арабистика, иранистика, тюркология, исламоведение, изучались история и культура мусульманских стран, но ин-

¹ См. подробнее: [13, с. 95–98].



дейские приверженцы ислама в сферу научных интересов долго не входили. Считалось, что красотами персидской поэзии или изяществом минаретов и мавзолеев можно было восхищаться в Исфахане и Ширазе, но не в Дели или Агре; исследовать ислам надлежало в Багдаде, Дамаске или Каире, но не в каком-либо из городов Индии. Однако полностью игнорировать индийских мусульман также оказалось невозможно: претендуя на роль преемника Великих Моголов, англичане волей-неволей начали изучать политико-административный опыт и историю своих предшественников. Еще в 1801 г. вышел в свет в английском переводе Ф. Гладвина важнейший могольский текст по государственному управлению – «Установления Акбара» (*Ā'in-i Akbarī*), трактат, принадлежащий перу выдающегося государственного деятеля и мыслителя эпохи Акбара, Абу-л Фазла Аллами (1551–1602). За этим последовал перевод на английский язык целого ряда могольских хроник – англичанам было необходимо узнать, как управлялась самая могущественная в истории Индии империя и, что не менее важно, противопоставить ей собственную империю как более прогрессивную и гуманную.

В 1867 г. крупный колониальный чиновник сэр Г.М. Эллиот начал публикацию многотомной «Истории Индии, рассказанной ее собственными историками. Мусульманский период». После смерти Эллиота его труд завершил, систематизировал и издал Дж. Доусон [16]. На протяжении более столетия он оставался едва ли не главным источником для исследователей «мусульманского» периода истории Индии – особенно тех, кто не мог читать хроники в оригинале. Предисловие, предпосланное Эллиотом первому тому, излагает взгляд автора на отобранный им материал и на мусульманские государства в Индии. Взгляд этот исключительно негативен: переводимые тексты не содержат, по мнению Эллиота, ничего, кроме кровавых войн, насилия, братоубийственной борьбы за власть, интриг, главное – религиозного фанатизма (разрушенных индуских храмов, поверженных идолов, убийств и насилия), а главное – моральной низости, разврата и безрассудной роскоши правителей [там же, р. XV–XXVII]. Даже прославленные памятники могольской архитектуры, красоту которых Эллиот не мог отрицать, служили, по его убеждению, только «личному тщеславию» монархов, никогда не заботившихся о благе подданных [там же, р. XXIII]. Главную свою цель английский историк видел в том, чтобы показать образованным туземцам, насколько мусульманские пра-



Ванина Е.Ю.

От «общины» к «нации»: индийские мусульмане в концепциях британских ориенталистов

вители представляли собой «отбросы человечества»¹ и какие блага обрели индийцы под «мягким и справедливым» правлением Британии» [там же, р. XXII–XXIII].

Ориентализм и национализм

В 1857–59 гг. вся колониальная система в Индии сотряслась до основания под ударами мощнейшего антибританского восстания, известного в англо-индийской историографии как «сипайский мятеж» (Sepoy Mutiny)². Из всех многочисленных аспектов этого исторического события для темы данной статьи важно одно: английские власти считали зачинщиками и основными участниками восстания именно мусульман, хотя в нем принимали участие представители обеих конфессий и среди вождей выступления индусов насчитывалось, пожалуй, даже больше. Возможно, подобная трактовка возникла потому, что на первом этапе «сипайского мятежа» повстанцы захватили Дели и объявили о восстановлении Могольской империи под властью последнего из падишахов, Бахадур-шаха Зафара. В течение долгого времени после восстания английские власти относились к мусульманам с недоверием, которое постоянно подпитывалось растущим влиянием ваххабитов, призывавших к вооруженной борьбе против англичан. Подозрения вызывали даже вполне лояльные британцам князья. В 1885 г. Сиддик Хасан-хан, правитель Бхопала, второго по величине мусульманского княжества Индии, был отрешен от власти за перевод на урду и публикацию ваххабитских текстов – чисто религиозных, как он настаивал. Аресты участников «ваххабитских заговоров» и суды над ними укрепляли колониальные власти в убеждении, что мусульмане – чужеродная и враждебная часть индийского населения, в любой момент готовая к вооруженному выступлению [17, р. 185].

Однако в 1871 г. крупный английский чиновник и ученый У.У. Хантер опубликовал книгу «Индийские мусульмане: замышляют ли они мятеж против королевы?», привлекая всеобщее внимание. В этой книге, проанализировав деятельность ваххабитов на северо-западных границах Индии, он обратился к мусульманам других регионов, в основном – Бенгалии и Ориссы, и показал, что эти люди не затронуты ваххабитской пропагандой и не гото-

¹ Единственным исключением среди них, по общему мнению британских индологов, являлся Акбар, соответствовавший европейским представлениям о «просвещенном монархе».

² В официальной историографии современной Индии закрепились названия «Великая народная война» (Great People`s War) и «Первая война за независимость» (First War of Independence).



вят никаких мятежей, но имеют основания для недовольства британскими властями. Главное из них состояло в том, что мусульманская элита оказалась несправедливо отстранена от участия в административной, юридической, образовательной и прочих системах колониального общества. Для «мусульманских джентльменов по рождению», сокрушался Хантер, сделали недоступной службу в армии (последствие восстания); в юриспруденции, гражданской службе, колледжах и университетах количество мусульман являлось ничтожным. «Образованные мусульмане видят, – подчеркивал автор, – что доля в системе управления и преимущества жизни перешли в руки ненавистных индусов» [18, р. 148–156].

«Ненависть к индусам» образованных мусульман Хантер значительно преувеличил, если не «вообразил», но по сути его замечания имели смысл. Если индусская элита активно приобщалась к западному образованию (сдача экзамена на английском и диплом учебного заведения европейского типа – колледжа или университета – были необходимы для поступления на государственную службу или приобретения лицензии адвоката, врача и т.д.), то мусульманская долгое время оставалась в стороне от «прогресса». Она и сама не слишком стремилась к нему, предпочитая держаться за традиции и оплакивать прошлое величие, да и британские власти, относясь к мусульманам с подозрением, предпочитали продвигать индусскую элиту в качестве «лояльных туземцев», способных успешно трудиться на благо империи в административном аппарате, образовании и прочих сферах колониального общества. В таком положении Хантер видел опасный перекося, который призывал исправить.

Размышления английского ученого-администратора вполне совпадали с воззрениями мусульманских реформаторов. Их общепризнанный глава, прославленный мыслитель и просветитель Сайид Ахмад-хан (1817–1896), получивший за заслуги перед английскими властями рыцарское звание (поэтому его традиционно называют «сэр Сайид»), призывал единоверцев отринуть «лень и невежество» и приобщиться к западному образованию, несущему «прогресс» [19, р. 80–83; 20, р. 383–384]. С этой целью по инициативе сэра Сайида и при поддержке британских властей в Алигархе (ок. 200 км от Дели) в 1877 г. открылся Мусульманский Англо-Восточный колледж, впоследствии – Алигархский мусульманский университет, существующий и поныне. Новый колледж, по замыслу его основателя, должен был «воспитать наших



Ванина Е.Ю.

От «общины» к «нации»: индийские мусульмане в концепциях британских ориенталистов

соотечественников так, чтобы они могли оценить достоинства британского правления; отвергнуть иллюзорные традиции прошлого, мешающие нашему прогрессу; устранить предрассудки, до сих пор оказывавшие негативное влияние на нашу расу; примирить восточное образование с западной литературой и наукой; вдохнуть в мечтательные умы жителей Востока практическую энергию Запада; сделать мусульман Индии полезными и достойными подданными британской короны...» (цит. по: [19, р.98]). В приведенной цитате наиболее важным для данной статьи является то, что сэр Сайид называл своих единомышленников, для которых и предназначался колледж, «соотечественниками» и «расой», что вполне соответствовало воззрениям британских ориенталистов.

Ранние ориенталисты, как отмечалось выше, рассматривали индийских мусульман в качестве некоего чужеродного элемента, пришельцев из «татарских степей», что ни в какой мере не соответствовало действительности. Подчеркнув в заглавии своей книги «индийскость» мусульман, Хантер показал, насколько познания его и его коллег по этому вопросу продвинулись вперед. Стало ясно, что к тому времени, когда британские ученые и чиновники занялись изучением Индии, абсолютное большинство индийских мусульман составляли не потомки завоевателей первой или второй волны, а местные уроженцы, обращенные в ислам. Причем в этом обращении главным орудием выступало не «острие меча», а энергичная и умелая деятельность суфийских проповедников¹, благодаря ей новую религию принимали жители многих регионов Индии, в основном низшие касты и племена. Став мусульманами, они сохраняли язык, занятия и многие элементы прежней культуры. Именно благодаря этому возникло такое специфическое явление, как индийский ислам с его широко распространенным культом святых пиров и их усыпальниц – мазаров, их почитателями наравне с мусульманами является и множество индуистов (совместно они устраивают в дни урса пышные процессии и ярмарки с представлениями народного театра)²; с суфийскими орденами, духовная практика которых испытала влияние йоги, иными словами – с огромным количеством индийских культурных элементов, на взгляд ортодоксов, совершенно неисламских.

¹ О религиозно-философских воззрениях и исторической эволюции индийского суфизма см. подробнее: [21].

² См. подробнее: [22, с. 10–49].



Индийские мусульмане, сохраняя преданность своей вере и ее основным обрядам, говорили на разных языках и сохраняли традиционные для Индии типы социальной организации, включая кастовое устройство, совершенно противоречащее догматам ислама. То же самое касалось различных элементов культуры, быта, обычаев и норм: для многих было вполне обычным участвовать в индуских праздниках наподобие холи и дивали; известно немало поэтов-мусульман, переводивших на местные языки и фарси «Рамаяну» и «Махабхарату». Вообще мусульмане внесли значительный вклад в развитие литератур на новоиндийских языках, и во многих случаях сюжетами их произведений становились истории из местного фольклора или индуских эпических поэм. И в наши дни в Индии живут не «просто мусульмане», а мусульмане североиндийские, бенгальские, панджабские, деканские и т.д. По языку, быту, культуре, поведению и ментальности они гораздо ближе к индусам своего региона, чем к единоверцам из других исламских стран.

Все это британские ориенталисты не учитывали, и не из дурных намерений, а просто потому, что их в каждой из индийских культур интересовало только «высокое» и «классическое». В индуском контексте они изучали санскрит, классический индуизм и элитарную брахманскую культуру, пренебрегая «базарными» местными языками, мировоззрением небрахманских слоев общества, «дикими» локальными культурами, вообще любой региональной спецификой, а также развитием тех или иных институтов во времени [23, р. 26]. То же самое относилось и к мусульманам: внимание исследователей привлекали, главным образом, ортодоксально-канонический вариант религии, арабский и фарси, «высокие» образцы культуры и литературы.

Именно на такой основе и возникло ставшее общим местом во всем ориенталистском дискурсе деление индийцев на «индусскую» (с включением джайнов, сикхов, буддистов) и «мусульманскую» общины (communities). Подобное деление совершенно не учитывало языковые, культурные, социальные и ментальные различия внутри обеих конфессиональных групп, о чем речь шла выше. Не принималась во внимание специфическая черта доколониального индийского общества – возникшая в средневековье и укреплявшаяся в течение столетий параллельная индуско-мусульманская структура каст и статусов. Практически каждой социальной страте/касте у индусов соответствовал мусульманский аналог, разделявший с индуским «собратом» не только занятия, но социальные нормы, ценности и культуру. Поэтому индуский



феодал-раджпут был по уровню жизни, статусу и менталитету гораздо ближе к могольскому эмиру, чем к своим «единоверцам» из другой касты или другого региона, а ремесленник-мусульманин чаще вступал в социальное, экономическое и культурное общение с партнерами по производству и рынку – индусами, чем с аристократическими «братьями по вере» [24, с. 160, 190–196]. Индусские раджи – вассалы Могольской империи – постоянно воевали под ее знаменами с единоверцами из других регионов; то же самое делали мусульманские феодалы, служившие индусским князьям. Региональные, сословные, родственные¹, государственно-политические и культурные идентичности оказывались в данном случае сильнее конфессиональных.

Все эти критически важные факторы не привлекали внимания английских ориенталистов. Здесь немаловажную роль сыграло следующее отмеченное Э. Саидом обстоятельство: как правило, европейский исследователь приезжал в страну «Востока» с уже готовыми «нерушимыми абстрактными максимами относительно изучаемой страны, и редко ориенталистов интересовало что-либо, кроме подтверждения этих туманных “истин” путем применения их, без особого успеха, к непонимающим и потому вырождающимся туземцам» [5, р. 52]. Иными словами, все, что противоречило разработанной схеме, отсекалось как ненужное; с индийскими социокультурными и историческими реалиями англичане поступали так же, как с деревьями и кустарниками в своих садах: придавали заранее воображенную форму, отстригая все лишнее. Причем особо значимым было то, что разработанные таким образом концепции не просто публиковались в статьях и монографиях, но становились основой реальной политики колониальных властей.

Представление о том, что население Индии делится на две основные гомогенные «общины», причем, что важно, враждебные друг другу и противоборствовавшие на протяжении всей совместной истории, проявлялось во многих установлениях и мероприятиях британской администрации. Прежде всего, ориенталистские конструкции индийского общества, прошлого и настоящего субконтинента, транслировались «туземцам» через систему образования, будь то школа или университет. Английские учебники и исторические труды, особенно вошедшие во все учебные программы тексты Милля, а так-

¹ Начиная с Акбара могольские падишахи и принцы женились на раджпутских принцессах, которым позволялось сохранять свою веру. Брачная церемония в таком случае проходила по двум канонам – индусскому и мусульманскому. Несколько могольских падишахов были раджпутами по матери.



же Эллиота и Доусона, трактовали все индийское средневековье как кровавое противостояние «индусской» и «мусульманской» «общин». Навязывание индийцам взгляда на историю Индии исключительно как на хронику индусско-мусульманского противостояния бередило старые раны (память о действительных жестокостях, противоречиях и обидах), заметно сказывалось на мировоззрении образованной элиты обеих конфессий.

Единый язык Северной Индии, имевший две графики – арабо-персидскую и деванагари (понимаемые образованными индусами и мусульманами в равной мере¹), – оказался усилиями британских лингвистов разделен на два: «мусульманский» урду и «индусский» хинди, причем последний, по сути, искусственно создан на основе употребляемого лишь на ограниченной территории и почти нелитературного диалекта кхари боли при игнорировании браджа, создавшего богатейшую литературу по всей Северной и Центральной Индии [7]. Так по воле британских администраторов (в соответствии с концепциями лингвистов создавались учебные и экзаменационные программы, регулировалась пресса, языки наделялись официальным статусом) произошло лингвистическое разделение двух «общин».

Этому же способствовало и регулярное проведение колониальными властями статистических исследований и переписей населения, когда туземное население классифицировали и подсчитывали по кастам и религиозным communities, закрепляя тем самым в массовом сознании реально не существовавшее единство «общин». Такая колониальная статистика являлась, как отмечает современный исследователь, «не пассивным инструментом сбора данных, а создавала в Индии новое чувство категориальной идентичности и стратегию для политики» [25, р. 316]. Принятые английским правительством законы Морли-Минто (1909), Монтегю-Челмсфорда (1919) и Закон об управлении Индией (1935) предусматривали на выборах в законодательные советы при вице-короле и губернаторах провинций голосование по отдельным конфессиональным куриям, причем мусульмане «как община меньшинства» получали различные преимущества [26, с. 62, 82–85, 203–204]. По сути дела,

¹ Урду был особенно распространен в судах, поэтому в простонародье его называли «судебным языком» (касаһгӀи зибӀан), и до сих пор в хинди, который стараниями сначала колониальных властей, а потом индийских националистов максимально разведен с урду, в юридической лексике преобладают слова из урду (т.е. арабо-персидские): adalat (суд, судебное заседание), mujrim (обвиняемый), mulzim (истец), vakil (адвокат), sabut (улика, доказательство), sazā (приговор) и т.д. Например, несмотря на брахманское происхождение, Джавахарлал Неру, потомственный адвокат, в своих выступлениях использовал именно урду. Исключительно сильны элементы урду в диалогах болливудского кино.



Ванина Е.Ю.

От «общины» к «нации»: индийские мусульмане в концепциях британских ориенталистов

вся социальная, административная и культурная деятельность британских властей базировалась на этой концепции, и любой индеец получал от колониальных властей доступ к общественной и политической жизни прежде всего как представитель той или иной «общины», которую, особенно если речь шла о таких крупных конфессиональных сообществах, как индусы и мусульмане, вполне логично было воспринять как «нацию». Многие ориенталисты, начиная с Джонса [10, р. 120] и Доу [11, р. XXIX, XXXIV], использовали для описания индусов термин «нация», что изначально предполагало возможность считать другой «нацией» мусульман.

В индийском национализме, с самого его зарождения в 70–80-х годах XIX в. сложились два основных направления: общегражданское и коммуналистское [13, с. 149–152]. Первое утверждало, что индийская нация – это все, кто живет в Индии, вне зависимости от религиозной и кастовой принадлежности. Наиболее крупными идеологами этого направления являлись Махатма Ганди, Джавахарлал Неру и Маулана Абул Калам Азад (1888–1958) – авторитетный мусульманский политик и публицист, первый министр образования независимой Индии. Правоверный мусульманин, блестящий теолог, он выступал убежденным сторонником индусско-мусульманского гражданского единства. «Уже одиннадцать веков ислам имеет столь же законное право считать эту землю своей, сколь и индуизм, – говорил он. – И точно так же, как индус может с законной гордостью назвать себя индийцем, исповедующим индуизм, мусульманин может сказать, что он индеец, исповедующий ислам. То же самое относится к христианам и последователям всех прочих религий Индии» [27, р. 79–80]. Прошлое Индии Ганди, Неру, Азад и их единомышленники рассматривали как историю «единства в многообразии», как историю сотрудничества индусов и мусульман, взаимопроникновения и синтеза их культур.

Второе направление, известное как религиозный национализм или коммунализм, приравнивало к нации религиозную «общину», что вполне логично для представителей элиты, учившихся по составленным британскими ориенталистами учебникам. Таким образом, коммунализм разделился на два потока: индусский и мусульманский. В мусульманском варианте он опирался на воззрения сэра Сайида и его единомышленников: не будучи фанатиками, не проявляя (по крайней мере, публично) негативного отношения к индусам, они все активнее настаивали на том, что мусульмане – отдельная нация. Са-



моидентификация мусульманской элиты в Индии всегда была сложной: одни, сохраняя верность исламу и арабо-персидским культурным традициям, все же подчеркивали свою принадлежность к Индии и, насколько это не противоречило религии, говорили на одном языке (в лингвистическом и культурном смысле) с индусской элитой своего региона, рассматривая прошлое Индии как общую историю индийцев всех конфессий и надеясь на общее с индусами будущее в единой стране. Другие стремились максимально дистанцироваться от всего индийского, декларируя свою принадлежность «Хиджазу» и «Исфахану». Мусульманский вариант коммунизма опирался именно на эту тенденцию и многократно усиливал ее. В своих письмах из Лондона сэр Сайид поведал о том, как его сын Махмуд на вопрос какого-то англичанина «Вы индиец?» сначала, «не подумав», ответил утвердительно, но потом, «побледнев от стыда», назвал себя «иностранцем, живущим в Индии» [28, с. 512]. А в 1887 г. сэр Сайид выступил со знаменитым обращением к мусульманской элите Индии: «Подумайте на минуту, кто вы такие. Что представляет собой наша нация? Мы – те, кто правил Индией на протяжении шестисот или семисот лет... Наша нация одной крови с теми, кто заставил трепетать не только Аравию, но и всю Европу с Азией» (цит. по: [29, р. 351]).

Уверенность в том, что индийские мусульмане – отдельная «нация», «одной крови» не с соседями-индусами, христианами, сикхами, парсами и т.д., а с единоверцами вне Индии, стала основным тезисом мусульманского национализма. Точно так же в отношении другой «общины» мыслил его брат-близнец, индусский национализм. Оба рассматривали прошлое Индии как арену битвы между двумя враждебными «нациями». Но если у индусского национализма, как полагали его идеологи, имелась своя страна – Индия, где мусульмане являлись враждебными пришельцами, то мусульманский национализм, у которого в 1906 г. появилась собственная политическая партия – Мусульманская лига, начиная с конца 30-х годов XX в., все активнее настаивал на создании собственной страны, идеального мусульманского «государства чистых» – Пакистана [30, с. 49–82]. Важно при этом отметить, что создателями и главными идеологами этого государства выступили не «бородатые фанатики», а утонченные, получившие блистательное английское образование и мыслящие в рамках западной концепции «наций-государств» деятели – такие как отец-основатель Пакистана Мухаммад Али Джинна (1876–1948).



Ванина Е.Ю.

От «общины» к «нации»: индийские мусульмане в концепциях британских ориенталистов

Основой нового государства должна была стать приравненная к нации мусульманская община. Мечта о его создании осуществилась в 1947 г., когда чудовищное кровопролитие, сопровождавшее раздел Британской Индии, унесло жизни около двух миллионов человек; вина за эту трагедию лежит, несомненно, и на лидерах обеих «общин», принесших множество жизней в жертву своим догмам и амбициям. Но существовавшие внутри мусульманской «общины» этнические, лингвистические и социально-экономические противоречия, которые игнорировали английские ориенталисты и их индийские ученики-националисты, проявили себя уже в первые десятилетия существования Пакистана – в 1971 г. он распался на собственно Пакистан и Бангладеш. Оказалось, что принадлежность бенгальских, с одной стороны, и панджабских, синдхских, пуштунских мусульман, с другой, к единой конфессии и воображаемой «общине» оказалась недостаточной для того, чтобы сплотить их в единую нацию.

Говоря о кровавых индусско-мусульманских столкновениях, сопровождавших последние два десятилетия колониальной эпохи и особенно время раздела, многие историки, публицисты и их читатели как в странах субконтинента, так и за их пределами, часто указывают в качестве основной причины провокации британских властей, якобы натравливавших, в соответствии с принципом «разделяй и властвуй», одну «общину» на другую. Доказательств подобной злонамеренности источники, насколько известно, не содержат: британские власти, напротив, стремились по возможности предотвращать и самыми решительными мерами прекращать религиозные конфликты¹, угрожавшие одному из устоев империи, которым англичане особенно гордились: «закону и порядку». Однако разработанные британскими индологами концепции, и прежде всего уверенность в существовании на территории субконтинента единых, гомогенных религиозных «общин» (при игнорировании всех факторов, противоречивших данному постулату), легли в основу как политики колониальных властей, так и самовосприятия туземных элит, приравнявших «общину» к «нации». История индологии, как и любой науки, – это история заблуждений, не выдержавших испытания практикой концепций. И ошибочные представления XIX – первой половины XX в. могли бы кануть

¹ С 1860 г. в Уголовный кодекс Британской Индии были введены статьи, предусматривавшие наказание за всякое действие или высказывание, оскорбляющее чувства представителей любой конфессии или препятствующие осуществлению религиозных обрядов. Эти статьи, в той или иной модификации, перекочевали в законодательство почти всех стран субконтинента.



в историческую Лету, не привлекая внимания современных исследователей, если бы их результатом не стали потрясения, последствия которых ощущаются в Южной Азии до сих пор.

Список сокращений

ИВРАН – Институт востоковедения Российской академии наук

Литература

1. Mitter Partha. *Much Maligned Monsters. A History of European Reactions to Indian Art*. Chicago: University of Chicago Press; 1992. 351 p.
2. Subrahmanyam Sanjay. *Mughals and Franks. Explorations in Connected History*. Delhi: Oxford University Press; 2005. 232 p.
3. Barbosa Duarte. *The Book of Duarte Barbosa. An Account of the Countries Bordering on the Indian Ocean and Their Inhabitants*. Tr. by M. L. Dames. Vol. I. London: Hakluyt Society; 1918. 238 p.
4. Лучицкая С.И. *Образ другого: мусульмане в хрониках крестовых походов*. Спб.: Алетейя; 2001. 396 с.
5. Said E. *Orientalism. Western Conceptions of the Orient*. London: Penguin; 2003. 379 p.
6. [Manrique Sebastian]. *Travels of Fray Sebastien Manrique, 1629–1643*. Vol. II. London: Hakluyt Society; 1927. 504 p.
7. Васильева Л.А. *От «шахского двора» до языка урду. Язык до Индии доведет. Памяти А.Т. Аксенова. Составитель и ответственный редактор И.П. Глушкова*. М.: Восточная литература; 2008:275–308.
8. Ванина Е.Ю. *По Индии без языка (европейские путешественники XV– XVII вв.)*. Язык до Индии доведет. Памяти А.Т. Аксенова. Составитель и ответственный редактор И.П. Глушкова. М.: Восточная литература; 2008: 254–274.
9. Curtis M. *Orientalism and Islam. European Thinkers on Oriental Despotism in the Middle East and India*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009. 382 p
10. Jones W. *The Third Anniversary Discourse (delivered 2 February, 1786, by the President, at the Asiatick Society of Bengal)*. The Works of Sir William Jones. With a Life of the Author, by Lord Teignmouth [John Shore]. Vol. III. London: John Stockdale and John Walker; 1807. 397 p.



11. Dow A. *The history of Hindostan, from the death of Akbar, to the complete settlement of the empire under Aurunzebe*. To which are prefixed, I. A dissertation on the origin and nature of despotism in Hindostan. II. An enquiry into the state of Bengal; with a plan for restoring that kingdom to its former prosperity and splendor. By Alexander Dow. Vol. III. London, Printed for T. Becket and P.A. De Hondt; 1770–72. 582 p.

12. *On the attempt to send missionaries to convert the Hindoos and Mosselmen*. Warren Hastings Papers. Vol. XXII (ff.141). Papers Relating to India and the East. British Library Add MS 39892: 1740–1827, f. 61. 61p.

13. Ванина Е.Ю. *Индия: история в истории*. М.: Восточная литература; 2014. 328 с.

14. Muller F. M. *India: what can it teach us?* A course of lectures delivered before the University of Cambridge. London: Longmans, Green; 1883 (www.gutenberg.org, Assessed 16.04.2019).

15. Mill J. *History of British India*. Vol. II. Delhi: Associated Publishing House, reprint; 1972. 538 p.

16. *The History of India as Told by Its Own Historians. The Muhammadan Period*. Edited from the posthumous papers of the late Sir H. M. Elliot, K. C. B., East India Company`s Bengal Civil Service, by Professor John Dowson, M. R. A. S., Staff College, Sandhurst. Vol. I. London: Trübner; 1867. 541 p.

17. Robinson F. *The `Ulama of Farangi Mahal and Islamic Culture in South Asia*. London: Hurst & Co; 2001. 267 p.

18. Hunter W.W. *The Indian Musalmans. Are They Bound in Conscience to Rebel Against the Queen?* London: Trubner; 1871. 214 p.

19. Banerjee A. C. *Two Nations: the Philosophy of Muslim Nationalism*. Delhi: Concept Publishing Company; 1981. 286 p.

20. Shackle C. (tr.). Sayyid Ahmad Khan (1817–1898). *Lessons from London. Nationalism in the Vernacular. Hindi, Urdu and the Literature of Indian Freedom*. An anthology edited by Shobna Nijhavan with Introduction by Vasudha Dalmia and Christopher Shackle. Delhi: Permanent Black; 2010: 377–384.

21. Танеева-Саломатшаева Л.З. *Истоки суфизма в средневековой Индии: братство Чиштиийа*. М.: Восточная литература; 2009. 312 с.

22. Суворова А.А. *Мусульманские святыне Южной Азии XI–XV веков*. М.: ИВРАН, 1999; 280 с.



23. Van der Veer P. *The Foreign Hand: Orientalist Discourse in Sociology and Communalism. Orientalism and the Postcolonial Predicament*. Ed. by Carol A. Breckenridge and Peter van der Veer. Philadelphia: University of Pennsylvania Press; 1993: 23–44.

24. Ванина Е.Ю. *Средневековое мышление: индийский вариант*. М.: Восточная литература; 2007. 373 с.

25. Appadurai A. *Number in the Colonial Imagination. Orientalism and the Postcolonial Predicament*. Ed. by Carol A. Breckenridge and Peter van der Veer. Philadelphia: University of Pennsylvania Press; 199: 314–340.

26. Maulana Abul Kalam Azad. *Selected Speeches and Writings*. Hyderabad: Abul Kalam Azad Oriental Research Institute; 2007. 154 p.

27. Юрлов Ф. Н., Юрлова Е. С. *История Индии. XX век*. М.: ИВ РАН; 2010. 920 с.

28. Сэр Сайид Ахмад-хан. «Достойные люди» и «дикие животные» (из «Путешествий в Лондон»). Пер. Л.А. Васильевой. Глушкова И.П. (рук. проекта), Ванина Е.Ю. (отв. ред.). Под небом Южной Азии. Хула и хвала: коммуникативные модальности исторического и культурного своеобразия. М.: Восточная литература; 2017: 507–513.

29. Hafeez Malik. *Political Profile of Sir Sayyid Ahmad Khan: a Documentary Record*. Islamabad: Institute of Islamic History, Culture and Civilization, 1982. 400 p.

30. Белокрыцкий В.Я., Москаленко В. М. *История Пакистана – XX век*. М.: ИВРАН, Крафт+; 2008. 567 с.

References

1. Mitter Partha. *Much Maligned Monsters. A History of European Reactions to Indian Art*. Chicago: University of Chicago Press; 1992. 351 p.

2. Subrahmanyam Sanjay. *Mughals and Franks. Explorations in Connected History*. Delhi: Oxford University Press; 2005. 232 p.

3. Barbosa Duarte. *The Book of Duarte Barbosa. An Account of the Countries Bordering on the Indian Ocean and Their Inhabitants*. Tr. by M. L. Dames. Vol. I. London: Hakluyt Society; 1918. 238 p.

4. Luchitskaya S.I. *Obraz drugogo: musulmane v khronikakh krestovyykh pokhodov* (Image of the Other: Muslims in the Chronicles of the Crusades). St. Petersburg: Aleteya; 2001. 396 p. (In Russ.)



5. Said E. *Orientalism. Western Conceptions of the Orient*. London: Penguin; 2003. 379 p.

6. [Manrique Sebastian]. *Travels of Fray Sebastien Manrique, 1629–1643*. Vol. II. London: Hakluyt Society; 1927. 504 p.

7. Vasilyeva L.A. *Ot "shahskogo dvora" do yazika urdu* (From the "Shah`s Court" to Urdu language). *Yazik do Indii dovedet. Pamyati A.T. Aksyonova* (Language Will Bring you to India. A.T. Aksyonov Memorial Volume). Ed. by Irina Glushkova. Moscow: Vostochnaya Literatura; 2008: 275–308 (In Russ.)

8. Vanina E.Yu. *Po Indii bez yazika* (evropeiskiye puteshestvenniki XV–XVII v.). In *India Without Language* (European Travellers. Fifteenth to Seventeenth Century). *Yazik do Indii dovedet. Pamyati A.T. Aksyonova* (Language Will Bring you to India. A.T. Aksyonov Memorial Volume). Ed. By Irina Glushkova. Moscow: Vostochnaya Literatura; 2008: 254–274 (In Russ.)

9. Curtis M. *Orientalism and Islam. European Thinkers on Oriental Despotism in the Middle East and India*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009. 382 p

10. Jones W. *The Third Anniversary Discourse* (delivered 2 February, 1786, by the President, at the Asiatick Society of Bengal). *The Works of Sir William Jones. With a Life of the Author, by Lord Teignmouth [John Shore]*. Vol. III. London: John Stockdale and John Walker; 1807. 397 p.

11. Dow A. *The history of Hindostan, from the death of Akbar, to the complete settlement of the empire under Aurunzebe. To which are prefixed, I. A dissertation on the origin and nature of despotism in Hindostan. II. An enquiry into the state of Bengal; with a plan for restoring that kingdom to its former prosperity and splendor*. By Alexander Dow. Vol. III. London, Printed for T. Becket and P.A. De Hondt; 1770–72. 582 p.

12. *On the attempt to send missionaries to convert the Hindoos and Mosselmen*. *Warren Hastings Papers*. Vol. XXII (ff.141). Papers Relating to India and the East. British Library Add MS 39892: 1740–1827, f. 61. 61p.

13. Vanina E. Yu. *Indiya: istoriya v istorii* (India: a History in History). Moscow: Vostochnaya Literatura; 2014. 328 p.

14. Muller F. M. *India: what can it teach us?* A course of lectures delivered before the University of Cambridge. London: Longmans, Green; 1883 (www.gutenberg.org, Assessed 16.04.2019).

15. Mill J. *History of British India*. Vol. II. Delhi: Associated Publishing House, reprint; 1972. 538 p.



16. *The History of India as Told by Its Own Historians. The Muhammadan Period*. Edited from the posthumous papers of the late Sir H. M. Elliot, K. C. B., East India Company's Bengal Civil Service, by Professor John Dowson, M. R. A. S., Staff College, Sandhurst. Vol. I. London: Trübner; 1867. 541 p.

17. Robinson F. *The Ulama of Farangi Mahal and Islamic Culture in South Asia*. London: Hurst & Co; 2001. 267 p.

18. Hunter W.W. *The Indian Musalmans. Are They Bound in Conscience to Rebel Against the Queen?* London: Trubner; 1871. 214 p.

19. Banerjee A. C. *Two Nations: the Philosophy of Muslim Nationalism*. Delhi: Concept Publishing Company; 1981. 286 p.

20. Shackle C. (tr.). Sayyid Ahmad Khan (1817–1898). *Lessons from London. Nationalism in the Vernacular. Hindi, Urdu and the Literature of Indian Freedom*. An anthology edited by Shobna Nijhavan with Introduction by Vasudha Dalmia and Christopher Shackle. Delhi: Permanent Black; 2010: 377–384.

21. Taneeva-Salomatshayeva L.Z. *Istoki sufizma v srednevekovoi Indii: bratstvo Chishtiya* (Origins of Sufism in India: the Chishtiya Brotherhood). Moscow: Vostochnaya literatura; 2009. 312 p. (In Russ.)

22. Suvorova A.A. *Musulmanskiye svyatiye Yuzhnoi Azii XI – XV vekov* (Muslim Saints of South Asia, XI to XVth century). Moscow: Institute of Oriental Studies of the Russian Academy of Sciences ; 1999; 280 p. (In Russ.)

23. van der Veer P. *The Foreign Hand: Orientalist Discourse in Sociology and Communalism. Orientalism and the Postcolonial Predicament*. Ed. by Carol A. Breckenridge and Peter van der Veer. Philadelphia: University of Pennsylvania Press; 1993: 23–44.

24. Vanina T.Yu. *Srednevekovoye mishleniye: indiiski variant* (Medieval Mentality: an Indian Variant). Moscow: Vostochnaya literatura; 2007. 373 p. (In Russ.)

25. Appadurai A. *Number in the Colonial Imagination. Orientalism and the Postcolonial Predicament*. Ed. by Carol A. Breckenridge and Peter van der Veer. Philadelphia: University of Pennsylvania Press; 199: 314–340.

26. Maulana Abul Kalam Azad. *Selected Speeches and Writings*. Hyderabad: Abul Kalam Azad Oriental Research Institute; 2007. 154 p.

27. Yurlov F. N., Yurlova E.S. *Istoriya Indii, XXth vek* (History of India, the Twentieth Century). Moscow: IVRAN; 2010. 920 p.



Ванина Е.Ю.

От «общины» к «нации»: индийские мусульмане в концепциях британских ориенталистов

28. Sir Syed Ahmad Khan. “*Dostoiniue lyudi*” I “*didkiye zhiivotniye*” (Iz “*Puteshestviya v London*”) “Worthy People” and “Wild Animals” (from “*Travels to London*”). Tr. by L. Vasilyeva. Pod nebom Yuzhnoi Azii. Khula I Khvala. Kommunikativniye modalnosti istoricheskogo I kulturnogo svoeobraziya (Under the Skies of South Asia. Censure and Praise. Communicative Modalities of Historical and Cultural Specificity). General ed. Irina Glushkova. Ed. Eugenia Vanina. Moscow: Vostochnaya literatura; 2017: 507–513. (In Russ.)

29. Hafeez Malik. *Political Profile of Sir Sayyid Ahmad Khan: a Documentary Record*. Islamabad: Institute of Islamic History, Culture and Civilization; 1982. 400 p.

30. Belokrenitsky V. Ya., Moskalenko V.M. *Istoriya Pakistana – XX v.* (History of Pakistan – the Twentieth Century). Moscow: Institute of Oriental Studies of the Russian Academy of Sciences, Craft+; 2008. 567 p. (In Russ.)

Информация об авторе

Ванина Евгения Юрьевна, главный научный сотрудник Института востоковедения РАН, г. Москва, Российская Федерация.

Information about the author

Evgeniya Y. Vanina, Chief Research Fellow, Institute of Oriental Studies Russian Academy of Sciences, Moscow, Russian Federation.

Раскрытие информации о конфликте интересов

Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

Conflicts of Interest Disclosure

The author declares that there is no conflict of interest.

Информация о статье

Поступила в редакцию: 14.05.2019 г.
Одобрена рецензентами: 27.07.2019 г.
Принята к публикации: 15.08.2019 г.

Article info

Received: May 14, 2019
Reviewed: July 27, 2019
Accepted: August, 15, 2019



DOI 10.31162/2618-9569-2019-12-3-726-742

УДК 28-3:28-723(=512.145(470.4))»17-19»

Original Paper

Оригинальная статья

Култ святых в религиозных воззрениях татарских улемов-джадидов конца XVIII – начала XX вв.

Э.Х. Сейдаметов

к.и.н., доц. кафедры истории ГБОУ ВО РК «Крымский инженерно педагогический университет», заведующий Крымским научным центром Института им. Ш. Марджани АН РТ, +79787543307, e-mail: seid@ukr.net

Резюме: В статье рассматривается проблематика культа святых в богословских воззрениях татарских улемов-джадидов конца XVIII – начала XX вв. Видные представители этого движения – Габденнасыр Курсави, Шигабутдин Марджани, Галимаджан Баруди, Ризаэтдин Фахретдин, Муса Бигиев искали причины духовного, политического, социально-экономического упадка, охватившего мусульманские народы и видели пути выхода из кризиса через исправление вероубеждения мусульман, отказ от новшеств в религии и возвращение к Корану и Сунне. Они выступали против многих традиций, бытовавших в народе и вступавших, по их мнению, в противоречие с доктринами ислама, в том числе, против культа святых и института хранителей могил святых. С другой стороны, джадиды считали важным условием на пути к прогрессу мусульман – реформирование системы образования, изучение светских наук, заимствование у европейцев современных научно-технологических и иных достижений. Подобная позиция татарских богословов, благоприятствовала утверждению исламских культурных ценностей и открыла российским мусульманам новые пути для органичного приобщения к достижениям мировой цивилизации.

Ключевые слова: джадидизм, культ святых, тасаввуф (суфизм), бид'а (нововведение), таухид (единобожие), калам.



Контент доступен под лицензией Creative Commons Attribution 4.0 License.

This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 License.



Сейдаметов Э.Х.
Культ святых в религиозных воззрениях
татарских улемов-джадидов конца XVIII – начала XX вв.

The Cult of Saints in the Religious Views of the Tatar Jadid Ulama of the late 18th – early 20th century

E.Kh. Seidametov

Candidate of Historical Studies, Associate Professor of the Department of History of the State Budget Educational Institution of Higher Education of the Republic of Crimea «Crimean Engineering Pedagogical University», Head of the Crimean Research Center of the Marjani Institute of History of Tatarstan Academy of Sciences, +79787543307, e-mail: seid@ukr.net

Abstract: The article discusses the issues of the cult of saints within the theological views of the Tatar Jadid ulama of the late 18th – early 20th centuries. The prominent representatives of this movement – Gabdennasyir Kursavi, Shigabutdin Marjani, Galimajan Barudi, Rizaetdin Fakhretdin, Musa Bigeev – searched for the causes of spiritual, political, social and economic decline, in which Muslims found themselves. These religious representatives believed to find a way out the crisis through the change of Muslim beliefs as well as the rejection from innovations in religion and return to the Qur'an and Sunnah.

They opposed many traditions that existed among the people. In their opinion, these rituals contradicted with the doctrines of Islam including the cult of saints and the institute of saints graves' guardians. On the other hand, the Jadids regarded reforming the educational system, studying of secular sciences, borrowing modern scientific, technological and other achievements from the Europeans as an important condition for the progress of Muslims. This attitude of Tatar theologians favored the establishment of Islamic cultural values and opened up new ways for Russian Muslims to familiarize with the achievements of world civilization.

Keywords: Jadidism, cult of saints, tasawwuf (Sufism), bid'a (innovation), tawhid (monotheism), kalam.

Джадидизму как общественно-политическому и интеллектуальному движению среди тюрко-мусульманских народов Российской империи конца XVIII – начала XX века посвящено немало исследований. В последние десятилетия в свет вышло множество работ, показывающих влияние джадидизма на религиозную, интеллектуальную, общественно-политическую жизнь мусульманского населения России. Вместе с тем вопросу об отношении российских улемов-джадидов к культу святых, получившему распространение у большинства тюрко-мусульманских народов, не было посвящено каких-либо специальных исследований.

Видные представители этого движения – Габденнасыр Курсави, Шигабутдин Марджани, Галимаджан Баруди, Ризаэтдин Фахретдин, Муса Бигиев –



являлись сторонниками обновленческих идей в толковании мусульманской религиозной доктрины. Особенностью их призыва был отказ от новшеств в религии и возвращение к Корану и Сунне, а также мнению сподвижников пророка Мухаммада. Они выступали против многих традиций, бытовавших в народе и вступавших, по их мнению, в противоречие с доктринами ислама, прежде всего против культа святых, который особенно почитался среди простых людей. Осуждению подвергалось следование каламу и не приветствовались нововведения в культовой сфере: взимание платы при чтении Корана, произнесении молитвы, исполнении каких-либо обрядов. В то же время ими поощрялись достижения в сфере взаимоотношений между людьми (экономические, политические, международные отношения, торговые сделки, участие в компаниях, издание газет, преподавание светских наук и т. д.). Подобная позиция татарских улемов, с одной стороны, способствовала цементированию исламских культурных ценностей, с другой – открыла российским мусульманам новые пути для органичного приобщения к достижениям мировой цивилизации. Все это позволяет считать их выдающимися представителями исламского просветительства конца XVIII – начала XX века, которые вплотную подошли к новому видению развития мусульманской интеллектуальной традиции.

Родоначальником обновленческого движения среди татар был Габденнасыр Курсави (1776–1812). В 1804 году он обратился с призывом к мусульманам отказаться от новшеств в религии (бид'а), вернуться к Корану, Сунне и мнению сподвижников пророка Мухаммада (мир ему) [1, С. 151].

В своей книге «Наставление людей на путь истины» Г. Курсави дает определение таких понятий как бид'а, тасаввуф, таухид, что достаточно полно иллюстрирует его отношение к новшествам в религии, которые порицаемы; духовно-нравственному совершенствованию мусульманина, которое возможно достичь, только следуя Божественному Закону и Сунне; единобожию, в котором нет места посредникам в виде умерших святых и праведников [1, с. 144–177].

Бид'а осуждается тогда, когда совершено отступление от основных принципов ислама. Для Курсави – это следование Книге Аллаха, сунне Посланника Аллаха, иджма' общины и кийас [1, с. 144]. Он осуждал философию (фалсафа) и калам, причисляя их к недозволенным нововведениям, а занятие последними называл расточительством [1, с. 154]; критиковал новшества в культовой сфере: взимание платы при чтении Корана или зикра, молитвы (ду'а), молитвословий (салат) или каких-либо других обрядов, что, по его мнению, являлось «исповеданием по личному мнению, без законной основы» [1, с. 145, 146]. По мнению М. Кемпера, Курсави можно легко причислить к критикам культа святых [2, с.



Сейдаметов Э.Х.

Культ святых в религиозных воззрениях

татарских улемов-джадидов конца XVIII – начала XX вв.

371]. С другой стороны, Курсави приветствовал новшества в сфере мирских наук и отношений между людьми (экономические, политические, международные и др.) [3, с. 129].

Значение тасаввуфа, по Курсави, заключается «в очищении сердца от дурных нравов, мирских забот, [приведении его] в соответствие с естественным рисунком [человеческой сути]. Дабы [человек] после того, как оно очистится от дурных качеств и обретет качества благоугодные, и заботы его станут более возвышенными, и сосредоточится он на совершении поклонения, следуя Пророку в шариате, и откажется его плотская душа (нафс) от своих низменных страстей, – стал суфием» [1, с. 170]. Но тасаввуф непременно должен быть в рамках шариата. Ссылаясь на слова имама Малика, да будет доволен им Аллах, он говорит, что тот, кто занимается фикхом, но не изучает тасаввуф, становится нечестивцем (фасиком), а тот, кто занимается тасаввуфом, но не изучает фикх – многобожником (зиндик). Постигнуть истину сможет лишь тот, кто совместил в себе оба этих знания [1, с. 173].

По мнению Курсави, истинный таухид (единобожие) состоит в том, что человек рассматривает все обстоятельства исходящими от Аллаха и перестает обращать внимание на посредников, видит посредников подчиненными, не имеющими своей власти. И если верующий перестает обращать внимание на причины и посредников и видит добро и зло только от Всевышнего, не страшится и не надеется кроме как на Него, то он – постигший единство таухидом истинным. Для настоящего обладателя истины исчезают из его видения причины, благодаря свидетельствованию им Первопричины, он погружен в лучи таухида, и стерты для него следы посредников [1, с. 175–177].

Таким образом, согласно Курсави, истинный верующий – это тот, кто целиком и полностью связал свое сердце с Творцом; уповающий и безропотно предающий себя решению Аллаха; исключаяющий какое-либо посредничество (в том числе и через авлия, с мольбой к ним о заступничестве); поклоняющийся только лишь одному Аллаху и не следующий низменным страстям [1, с. 175–179].

Выдающийся богослов исламского мира XIX века Шигабутдин Марджани так высказался о Курсави: «Поистине был он личностью, какая не услаждала взор времени на протяжении пятисот лет, ни вблизи, ни в отдалении, и не был известен кто-либо, кого можно было бы сопоставить с ним, и не было слышно о ком-либо ни в дальних концах мира, ни в ближних, кто мог бы приблизиться к нему в блестящем знании [наук из области] рационального (ма'кул) и традиционного (манкул), искусности в частных вопросах и основах [вероучения], великодушии в [вопросах] разногласий и мазхабов, способностях к ведению полемики и



литературе, удержании в памяти хадисов, исключительной осведомленности в их разновидностях и разделах, силе своего иджтихада и превосходстве извлечения [мотива в логическом анализе]. Наряду с этим он обладал острым умом, утонченностью мысли, прекрасно умел мотивировать (хусни та'лил), обладал здравостью суждений (назар), множеством поклонения, обилием фикха, совершенством воздержания, предельным благочестием, неотступным соблюдением сунны, следованием по правильному пути, удалением от недозволенных нововведений, отстранением от низменных страстей, предпочтением пути ранних поколений (салаф), следованием правдивым преемникам. Он, да будет милостив к нему Аллах, стремился изо всех сил к победе шариата и борьбе за него, оживлению сунны и защите ее, знает об этом Аллах, да воздаст Он ему, Прославлен Он, за его старания. И он, да будет милостив к нему Аллах, прекрасно давал наставления людям, говоря истину, не страшась ради Аллаха упреков хулителя» [4, с. 226].

После смерти Курсави одним из самых главных последователей и распространителей его учения стал Ш. Марджани (1818–1889). Его отношение к культуре святых было также неодобрительным. Из библиографических сведений, собранных Шахаром Шарафом, мы узнаем, что Марджани, наблюдая в Бухаре излишнее почитание могил и зывание к помощи у умерших, сказал: «Даже люди нашей деревни выше их. В нашей деревне помощь просят у Аллаха и произносят такбир и азан» [5, с. 48, 49; 6, с. 68].

Нужно сказать, что в целом проблематика культа святых особо не занимала Курсави и Марджани. По всей видимости, это было связано с тем, что, во-первых: проникший из Средней Азии в волжско-уральский регион культ святых (азизлер, хужалар) не имел тогда широкого распространения. Р. Фахретдин связывает это с просветительской деятельностью дагестанского ученого Мухаммада б. Муса аль Кудуки: «В том, что мусульмане нашего региона находятся относительно далеко от нововведений, связанных с покойниками и похоронами, распространенных во многих исламских странах, и их не постигли такие явления, как дервиши, обитающие возле могил и поедающие подаяния и обеты народа, думается, большая заслуга принадлежит Кудуки. Нововведения, связанные с могилами, начались у нас с тех пор, как прервалась связь с учеными Дагестана. Нет сомнения в том, что наши ученые, которые стараются устранить такие нововведения, как поминки третьего, седьмого, сорокового дня и годовщина, являются учениками учеников Мухаммада Кудуки» [7, с. 34; 8]. Во-вторых: в то время наиболее актуальными и обсуждаемыми в среде улемов Поволжья являлись вопросы, связанные с совершением ночной молитвы ('иша) в северных широтах, общей пятничной молитвы, иджтихада и таклида и др. [9, с. 166, 167; 10, с. 44].



Со временем эта тема начинает широко обсуждаться такими известными российскими богословами, как Г. Баруди, Р. Фахретдин, М. Бигиев и др.

Галимаджан Баруди (1857–1921) – основатель крупнейшего и престижного в Казани медресе Мухаммадия, один из вдохновителей и идеологов джадизма в России, муфтий Духовного управления мусульман Внутренней России и Сибири (1917–1922).

Г. Баруди выступал против многих традиций, бытовавших в народе, идущих вразрез с доктринами ислама – прежде всего против культа святых. На страницах журналов «Шура» и «Ад-дин валь-адаб» ученый неоднократно пишет о недозволённости рассматривать святых в качестве посредников, совершать жертвоприношения на могилах, обращаться с ду'а (мольбами) о заступничестве к умершим аулия [7, с. 34]..

Так, в тафсире к аяту 165 из суры «аль-Бакара» «Среди людей есть такие, которые приобщают к Аллаху равных и любят их так же, как любят Аллаха» Баруди писал, что большинству людей свойственно поклоняться тому, что можно видеть открыто, своими глазами. По этой причине они проявляют чрезмерность, верят и привязываются сердцем к тому, что можно лицезреть, особенно это касается могил праведных и святых людей. Некоторые, когда они попадают в беду, переходят границы дозволенного и начинают просить у них помощи, ожидают от них какой-то поддержки и спасения, а порой начинают поклоняться им, открыто совершать многобожие (ширк). Беспристрастных же, понимающих истину – меньшинство.

Настоящие верующие, по Баруди, – это те, кто познал Аллаха должным образом. Они не приравнивают Ему никого, любят праведников, но не возвышают их до степени Аллаха, не наделяют их качествами, присущими Аллаху, не возвеличивают их до поклонения, а верят, что они достойные рабы Всевышнего, не владеющие ничем и во всем нуждающиеся в Аллахе. В этом заключается суть настоящей веры и правильного убеждения, свободного от многобожия [7, с. 34, 35; 11].

В тафсире 168 аята суры «аль-Бакара» «О люди! Вкушайте на земле то, что дозволено и чисто, и не следуйте по стопам дьявола. Воистину, он для вас – явный враг» Баруди писал, что посещение невежественными людьми Булгара, могил Айшабики и иных могил, посвящение им обетов и принесение жертв – также относятся к упомянутым «стопам дьявола» и новшествам, не имеющих основ в религии. Каждому верующему, стремящемуся к сохранению своего вероубеждения, следует остерегаться подобных сомнительных вещей. Новшества, неверие



и многобожие заходят через очень тонкие пути, через которые дьявол, приукрашая подобные дела, обманывает людей, вводя их в заблуждение [7, с. 35; 12].

Посещение кладбищ, считал Баруди, является дозволенным действием, но только с целью назидания, для того, чтобы поразмыслить о смерти и жизни будущей, а также для обращения с мольбой за умерших мусульман. Подобное посещение соответствует Сунне. Другие виды – например, такие как жертвоприношение на могилах, в честь умерших святых, просьба у них помощи и др., является страшным нововведением, идущим в разрез с Сунной и в некотором смысле идолопоклонством.

В первые годы ислама посланник Аллаха Мухаммад (мир ему), запрещал посещение могил, опасаясь возвращения мусульман к многобожию, но после того как они утвердились в своей религии, запрет на посещение могил был отменен [7, с. 35, 36; 13].

Баруди выступал не только против культа святых, но и других традиций, особенно распространённых среди суфиев, которые позиционировались им как нововведения в религии: практики чтения некоторых молитв (не имеющих подтверждения в Сунне), громкого чтения аята аль-Курси и некоторых зикров (славословий) после коллективных молитв в мечетях, что считалось обязательным среди простонародья, присвоение Аллаху имен, не имеющих подтверждения в Коране и Сунне и др. [7, с. 36–38; 14].

Единомышленником Г. Баруди в вопросах очищения ислама от заблуждений был Ризаэтдин Фахретдин (1859–1936), известный татарский богослов, писатель и просветитель, ученый-востоковед, Муфтий Центрального духовного управления мусульман России (1921–1936). Он так же как, и Баруди и другие улемы-джаиды, жестко критиковал языческие пережитки в традициях народа (которые разъединяли, а не сплачивали мусульман) и выступал против поклонения святым, хранителям, а также так называемым «хозяевам горы» и «святым источникам» [15]. Р. Фахретдин неоднократно говорил о необходимости «возвращения к чистому исламу». «Очищение» ислама от племенных религиозных обычаев, а также позднейших наслоений являлось, на его взгляд, объективным условием для сплочения и единения мусульман всего мира [16, с. 501]. В этом вопросе идеи Р. Фахретдина и других джаидов коррелируют со взглядами ас-Сирхинди, Ибн Таймийи, Ибн аль Каййим аль Джаузийи, Джамал ад-Дина ал-Афгани, Мухаммада Абдо и других религиозных деятелей, также считавших, что возвращение верующих к Корану и Сунне и их объединение на единобожие (таухиде) будет способствовать консолидации мусульман.



Сейдаметов Э.Х.

Культ святых в религиозных воззрениях

татарских улемов-джадидов конца XVIII – начала XX вв.

В заключении к своему труду «Ибн Таймийя» Р. Фахретдин размышляет о причинах прогресса и регресса, возвышения и угасания народов. Он приходит к выводу, что стержнем всего происходящего в мире: революций, политических и экономических, научных и литературных баталий в общественной жизни является вероубеждение. «Господствующие над людьми тяжбы и конфликты, союзы и разногласия, проблемы и трудности на жизненном пути – все это плоды религиозных убеждений. Под их началом самые ничтожные нации возвышаются, а самые сильные приходят в упадок, вплоть до того, что полностью рассеиваются, лишь кое-какие имена остаются на бумаге и немного памятников перед глазами археологов» – пишет Р. Фахретдин [17, с. 216]. От правильности вероубеждения зависит судьба не только наций, народов, племен и родов, но и отдельно взятого человека.

Он приводит в пример арабов, которые благодаря исламу сумели вырваться из состояния джахилии (первобытной грубости и невежества, когда господствовало язычество) и отсталости в авангард мировой истории. «Они преодолели горы и распространились по всему свету, начали властвовать, захватив страны и города. Став наследниками государств цезаря и шаха, сделали поверхность земли ареной действий...весь свет оживился под исламским влиянием» [17, с. 216]. Оживление деятельности в исламском мире он сравнивает с движением конвейера внутри огромного завода. Причину этих необычайных перемен и удивительной активности он видит в изменении вероубеждения [17, с. 218].

Далее он рассуждает, что если бы мусульмане сохранили основанное на исламе здоровое вероубеждение, то тогда имеющие в распоряжении европейцев школы, ученые и ремесленники, исследователи и изобретатели, фабрики и заводы, архитекторы и инженеры, врачи и профессора, культура в подлинном ее значении – все это появилось бы и в исламском мире. Однако, сожалеет он, поздние мусульмане не пошли путем ранних. Они последовали за словами торговцев религией, от ее имени стали запрещать ремесла и профессии, необходимые для счастья и жизни людей. Вопреки Корану они наделили людей праведностью и святостью – сделали их для себя Каабой. Считая их «управителями судеб», «помощниками творений» и «полюсами Вселенной», они начали обращаться к ним с мольбами с просьбой о помощи и проявлять перед ними смирение. Вследствие такого исказившегося вероубеждения исламский мир стал похож на заброшенную фабрику, впав в бездеятельную праздность [17, с. 218, 219].

Распространившиеся в исламском мире бездеятельность, невежество и суеверия, по мнению Р. Фахретдина, привели к тому, что мусульмане начали терять «доставшиеся в наследство от предшественников богатства и прекрасные, подоб-



ные Раю, государства». Однако вместо того, чтобы переосмыслить и извлечь уроки из своего положения, проснуться и последовать букве Корана и Сунне пророка, они обратили свои сердца «к могилам – Каабе их нужд, – и душам умерших, почитаемым как божества, а также к ишанам – живым идолам». В итоге они получили только лишения и невзгоды [17, с. 220, 221].

Р. Фахретдин сравнивает современное положение мусульманской цивилизации с христианским миром, и говорит о том, что духовный недуг, который прежде господствовал у христиан, перешел и к мусульманам. «Имена святых и праведников сделали источником пропитания и средствами жизни. Их могилы вкуче с прилегающими окрестностями наполнились муджавирами¹, поедающими пожертвования, и продавцами караматов. Появилось, хоть и под иным названием, но с той же сутью, сословие «монахов». Имена благородных избранников стали поприщем для торговли праздными речами» [17, с. 222].

Ученый не отрицает святость пророков и почтительное отношение к праведникам, но полагает, что проявление уважения к ним должно быть без чрезмерности и преувеличения в соответствии с духом Корана и Сунны. «Человеческие предпочтения и чувства непригодны для того, чтобы приниматься за мерило, а обычаи – за руководство к действию. В отношении возвеличивания и проявления уважения наш единственный критерий – это Книга и Сунна» – говорит Р. Фахретдин [17, с. 223, 224].

Подобно врачу, обличая духовные недуги общества (невежество, суеверия, могилопоклонство, бездеятельность, попрошайничество), он сравнивает своих современников с праведными предшественниками (саляфами), которые, в отличие от первых, следовали предписаниям религии, в поте лица созидали и сумели создать высокую цивилизацию [17, с. 225, 226]. Он говорит: «Нет числа просителем милостыни, которые заполнили улицы, – они слоняются и сидят, занимая все почетные и свободные места. Но и этого тяжелого бремени для нации кому-то мало. Чтобы высасывать, подобно пиявкам, богатство народа, во многих местах были выдуманы (и до сих пор выдумываются) вещи наподобие «Горы господ» и «Родника праведников». Примеры этого известны. А теперь посмотрите на салафов, затем взгляните на поздних мусульман! Разница между ними настолько велика, что даже тяжело понять, есть ли у них что-то общее. Ныне прежних львов заменили обезьяны, престолы истинных ученых заняли вешалки для чекменей. Каждый, кто не лишен пронизательности, это видит и знает, его совесть не позволит этого не признать» [17, с. 228].

Характеризуя регресс исламской нации, Р. Фахретдин говорил, что мусульмане, которые развивались со скоростью молнии, под влиянием порочных

¹ Муджавир – смотритель за могилами святых.



Сейдаметов Э.Х.

Кульť святых в религиозных воззрениях

татарских улемов-джадидов конца XVIII – начала XX вв.

вероубеждений впали в стагнацию и, перестав развиваться, лишились своих государств. «Школы пришли в упадок, ученые потеряли авторитет и уважение. Каждый ленивый дурак был назначен на должность ишана, а каждый безумец – на должность кутба. Исламский мир с одного конца до другого стал совершенно раздробленным, нищим и беспечным. Индия, в прошлом золотая сокровищница, и Туркестан, бывший источником знаний, пал жертвой на пути данного вероубеждения. Марракеш и Андалусия, Египет и Туркмения погибли, будучи плодами этого мышления. Не осталось и следа от знаний и ученых салафов. Место глубокой набожности и искренности заняли лицемерие и притворство, хвастовство и легкомыслие. Совсем молодые и здоровые, как ифрит¹, люди, прикинувшись ишанами, взяли в руки посохи и четки и стали слоняться без дела – ходя из дома в дом, высасывая достаток мусульман, словно пиявки. Недостойные люди взобрались на минбары знания и стали орудием притеснения, составляя от имени религии фатвы в соответствии с капризами и сумасбродством каждого тирана и деспота. Не осталось ни имени, ни следа от чувства собственного достоинства и любви к нации» [17, с. 225]. Результатом всего перечисленного, по мнению ученого, стал экономический и политический кризис, а также униженное положение, в котором оказались мусульмане. Вследствие чего они погрузились в пучину безнадежности и обездоленности [17, с. 226].

В заключительной части книги Р. Фахретдин задается риторическим вопросом: «Желают ли мусульмане счастливого существования и благополучного будущего? Или пределом их чаяний является жизнь в положении чужих рабов и невольников, хождение по улицам в поисках работы с метлой и топором в руках...» [17, с. 229]. Далее он сам же отвечает: «Если нет, то им следует понимать Ислам так, как понимали его салафы, и привнести это понимание в свое повседневное существование. Куда полезнее вместо возведения построек на могилах строить школы; деньги, отдаваемые муджавирам при могилах, тратить на пути знания; расходуемое на путешествия к святым источникам и могилам направить на обучение шакирдов и воспитывать детей нации, открывая дома призрения и милосердия, обеспечивать жизнь немощных мусульман. Придание религиозного окраса мирским и обыденным делам и отнесение к религии того, что не передано от Благороднейшего Посланника, несомненно, является преступлением против веры и проявлением неумеренности в ней» [17, с. 216].

Таким образом, в заключении к книге «Ибн Таймийа» Р. Фахретдин достаточно подробно излагает видение относительно комплексного кризиса, охватившего мусульманскую умму, главная причина которого, по его мнению, заключается в испорченности вероубеждения – отклонении от пути Корана и Сунны в

¹ Ифрит – силач из числа джиннов.



сторону невежества и многобожия, одним из ярких проявлений которого являлся культ святых.

Одним из главных представителей джадидизма был выдающийся ученый-богослов Муса Яруллоевич Бигиев (1873–1949). Как и многие другие представители джадидизма, в своих теологических воззрениях он апеллировал к временам праведных предшественников и выступал против калама, философии, ишанизма, различного рода новшеств в религии.

По мнению М. Бигиева доминирование в учебном процессе религиозных школ – калама и фалсафа, негативным образом отразилось на системе исламского образования и стало одним из главных факторов тормозящих развитие исламской цивилизации [18, с. 20–21].

На страницах своей книги «История Корана и его сводов», ученый задается вопросом: «Разве не тяжкий грех для нас иметь религиозные школы, в которых не изучаются ни Коран с его науками, ни хадисы Пророка и его учение? Разве не стыд и не позор для нас, что истины религии Аллаха остаются [для нас] скрытыми в страницах томов, а мы прельщаемся словесными узорами богословских диспутов и нас развлекают взгляды греческих философов?». [18, с. 22].

Формулой для обретения счастья, по мнению М. Бигиева является следование примеру праведных предков: «поступать так, как поступали они, жить так, как жили они»; следует улучшить и исправить положение школ, в религиозных школах изучать Коран и его науки, хадисы Пророка и его учение. Следование этому пути позволит оживить дух исламской религии – «возвышенный дух, который, вселяясь в души людей, не дает им погрязать в ущербности и совершать низости, побуждает их опережать другие нации во всех отраслях жизни. И тогда мы обречем в нашей религии ее истину – истину чистую, не искаженную новшествами и измышлениями людей неразумных, и тем, что перешло от них простому народу. И тогда сможем мы идти вперед без преград, и ничто не помешает нашему счастью. И будет наша жизнь благословенной и доброй, и станем наслаждаться счастьем и как верующие, и как граждане» [18, с. 22].

Нужно отметить, что М. Бигиев считал, что возрождение и процветание уммы возможно не только благодаря правильному вероубеждению, основанному на истинных и неискаженных новшествах религиозных знаниях (что являлось основополагающим), но и изучению мирских наук, использованию их благих плодов на пользу людям. Обучение детей должно осуществляться с самого раннего возраста, начиная с азов всех наук – чтения, письма, первооснов веры. В процессе обучения учебная программа должна усложняться и дифференцироваться, в зависимости от возрастных и интеллектуальных способностей и при-



Сейдаметов Э.Х.

Культ святых в религиозных воззрениях

татарских улемов-джадидов конца XVIII – начала XX вв.

родных наклонностей учащегося. Сочетание религиозных и мирских знаний и их применение – это то, без чего невозможно гармоничное существование человечества [18, с. 17–20].

Отношение М. Бигиева к суфизму, по словам Т. Зарконе, характеризовалось двойственностью. С одной стороны, он был сторонником суфийской общины (системы обителей – «ханака»), с другой – критиковал ишанов, т. е. суфийских клерикалов. Слово «ишан» могло означать вождя (шейха) в момент духовного мистического самоусовершенствования либо хранителя могилы святого, молящегося за его заступничество по просьбе пилигримов, знахаря или даже изготовителя амулетов [19].

Ишаны воспринимались М. Бигиевым как носители невежества и главный тормоз в развитии ислама [3, с. 120]. В своей работе «Пост в длинные дни» Муса Бигиев пишет: «В последние века под влиянием: 1) аскетствующих факихов, 2) невежественных толкователей-муфассиров, 3) глупых толкователей-мухаддисов, 4) лживых проповедников, 5) коварных восхвалителей, 6) продажных поэтов, 7) трутней-суфиев, 8) льстивых ученых, 9) шейхов суфийских орденов, 10) прорицающих заступников, 11) наставников-пиров, употребляющих гашиш, 12) учителей, которые погубили зря свои жизни и религию в каламическом пустословии, 13) обитателей могил, заведующих вакуфами, всецело посвятивших свою деятельность праздному накоплению материальных благ, 14) мелких писак, которые погрузили в позор и несчастья исламскую мораль, 15) хатибов, еженедельно втолковывающих верующим всевозможную ложь и фатальный обман, 16) медресе, губительных для бытия, мозга и сердец, 17) мечетей, которые вместо того, чтобы очищать сердца, облегчать души и придавать духовные силы, делают прямо противоположное, 18) людей, которые превратили в бесполезный хлам установленные Законодателем с целью принесения великой пользы людям религиозные обряды и каноны, 19) тех преступлений, которые свершаются в семейном кругу, во внутреннем храме, под видом религиозной традиции, – под влиянием всего этого в мире ислама мораль была полностью испорчена, любое совершенство толковалось и объяснялось так, что превращалось в свою противоположность. А все губительные качества представлялись как элемент веры и абсолютное благо» [20, с. 325, 326].

Подобную уничижительную характеристику невежественным ишанам высказывали и другие джадиды [21, с. 78]. К примеру, старший брат М. Бигиева Зихир Бигиев (1870–1902) в своей книге «Путешествие в Мавераннахр» подробно описывает авантюры с пожертвованиями (садака), искажившими и извратившими исламские представления о милостыне и благотворительности: «Благотво-



рительность, милостыня считается у мусульман высшим проявлением доброты. Божественный Закон позволяет подавать милостыню с назидательной целью несчастным и обездоленным, но он запрещает помогать тем, кто впал в бедность сознательно, чтобы получать деньги, пребывая в лености». Сословие ишанов-хранителей могил, спекулирующих на человеческих бедах и несчастьях, он называет термином «назркхур» (пожиратели милостыни, щедрот) [19].

Т. Зарконе в своей статье «Суфизм в татарском мире в начале XX века» подразделяет ишанов на две категории – «черных» и «белых». Первые – обманывают народ, обогащаясь за его счет. В целях личного обогащения они проводили праздничные религиозные обряды у богатых людей, выступали против просвещения и образования. Они представляли собой образ невежественного деревенского суфия, довольствующегося должностью знахаря или хранителя могилы. «Белые» же ишаны, которых он называет шейхами, являлись людьми знающими, сведущими в делах религии, среди них были образованные суфии и большие ученые, деятельность которых не противоречила Корану и Сунне. Невежественные ишаны собирали своих последователей возле могил какого-нибудь святого для совершения различного рода оккультных действий, обращаясь с просьбами покровительства к святому для излечения от болезней, защиты от зла и т. д. Знающие же шейхи собирали своих учеников в медресе, давали знания и наставления религии, основанные на Коране и Сунне [19].

Таким образом, конец XVIII – начало XX века характеризуются процессом возрождения общественно-богословской мысли татар. Издание в 1773 году Указа Синода «О веротерпимости» положило начало этому процессу. В поисках знаний татарские шакирды отправлялись в Бухару, Самарканд, Кабул, Стамбул, Бейрут, Каир, Мекку, Медину и т. д. [16, с. 145]. Там они получали возможность познакомиться с религиозным наследием таких известных религиозных деятелей, как ас-Сирхинди, Шах Валиулла, ибн Таймийа, ибн аль Каййим аль Джаузиййя, Мехмед Бергеви, Мухаммад ибн Абд ал-Ваххаб, Джамал ад-Дина ал-Афгани, Мухаммад Абдо, Мухаммад Рашид Рида и др. Безусловно, их взгляды формировали мировоззрение, способствовали возрождению и обогащению богословской мысли татар [22, с. 574, 558]. Под влиянием этих идей формировалось джадидское (обновленческое) движение, которое искало пути выхода из сложившегося духовного и социально-экономического кризиса мусульман России и всего исламского мира и видело их в возвращении мусульман к Корану и Сунне.

В своих трудах джадиды обращаются к эпохе праведных предшественников (салафов) и видят в ней образец идеального общества, к которому умма должна стремиться. Калам и его теологические напластования, различные об-



Сейдаметов Э.Х.

Кульť святых в религиозных воззрениях
татарских улемов-джадидов конца XVIII – начала XX вв.

ряды и культы, не имеющие основания в шариате, расцениваются ими как бид'а и отвергаются. Ссылаясь на хадис: «Каждое нововведение – это заблуждение, а всякое заблуждение в Огне!». [1, с. 146], порицаются новшества в религии. Одним из проявлений испорченности вероубеждения, вызванным невежеством и не имеющим основание в религии, считался культ святых и институт ишанов – хранителей могил святых. Культ святых представляется многими джадидами как многобожие, а ишанизм как главный тормоз в развитии ислама.

Если нововведения в религии осуждались, то изучение светских наук, заимствование мусульманами у европейцев современных научно-технологических и иных достижений являлись, в представлении джадидов, важным условием на пути к прогрессу мусульман. Правильное исламское вероубеждение в совокупности с мировыми научными и технологическими достижениями современности, по их мнению, должны были вывести мусульман из пучин невежества и унижения к свету знания и величию, возродить социально-экономическую жизнь татарского общества [17, с. 226, 229].

Литература

1. Абу-н-Наср 'Абд ан-Насир ал-Курсави. Наставление людей на путь истины (ал-Иршад ли-л-'ибад). Казань: Татар. кн. Изд-во; 2005.
2. Кемпер М. Суфии и ученые в Татарстане и Башкортостане: исламский дискурс под русским господством. Казань: Российский исламский университет; 2008.
3. Хакимов Р. Джадидизм (реформированный ислам). Казань: Институт истории АН РТ; 2010.
4. Шихабатдин б. Бахаатдин ал-Газани [ал-Марджани]. Послание «Привлечение внимания современников к очищению сведений об Абу-н-Насре» [Рисала танбих абна ал-'аср 'ала танзих анба Аби-н-Наср]. Абу-н-Наср 'Абд ан-Насир ал-Курсави. Наставление людей на путь истины (ал-Иршад ли-л-'ибад). Казань: Татар. кн. Изд-во; 2005.
5. Шихабутдин Марджани. Сборник статей, посвященный 100-летию Ш. Марджани, изданный в Казани в 1915 г. Казань: Татар. кн. Изд-во»; 2015. С. 48–49.
6. Марджани Ш. Зрелая мудрость в разъяснении догматов ан-Насафи (Китаб ал-Хикма ал-балига ал джаниййа фи шарх ал-'акаид ал-ханафиййа). предисл. и пер. с араб. Д. Шагавиев. Казань: Татар. кн. изд-во; 2008.
7. Хабибуллин Р. Р. Реформаторские взгляды Г. Баруди. Бигиевские чтения: богословская мысль российских мусульман XIX– нач. XX вв.: сборник научных статей. М.: Издательский дом «Медина»; 2015. С. 30–38.
8. Шура. 1914; (1): 1,2.
9. Кемпер М. Между Бухарой и Средней Волгой: столкновение абд ан-Насра ал-Курсави с улемами традиционалистами. Мир ислама. 1999; (1/2): 163–174.



10. Шагавиев Д. Богословский трактат Шихаб ад-дина ал-Марджани «Назурат ал-хакк» // Ислам в современном мире. 2016; 12 (1): 41–48.
11. Ад-дин валь-адаб. 1916; (13): 347.
12. Ад-дин валь-адаб. 1916; (14): 380.
13. Ад-дин валь-адаб. 1913; (24): 742–744.
14. Батыр Р. «Сегодня Галимджан Баруди вряд ли бы прошел аттестацию в ДУМ РТ». Бизнес-газета; 2017. 25 марта. Режим доступа: <https://www.business-gazeta.ru/blog/340899> [Дата обращения: 14.09.2019].
15. Хабутдинов А. Ю. Каким должен быть муфтий и улем: пример Ризаэтдина Фахретдина (1858–1936). Рамазановский чтения. 2010; (5) Режим доступа: http://www.idmedina.ru/books/history_culture/?3434 [Дата обращения: 14.09.2019].
16. Гафаров А. А. Российские мусульмане в контексте общеисламской модернизации (XIX – начало XX вв.). Казань: Изд-во Казан. ун-та; 2014.
17. Фахретдин Р. Ибн Таймийя. (пер. с старотат. Ш. Сайф ад-Дин). М.: Форум; 2018.
18. История Корана и его сводов / Муса Бигиев; пер. с арабск.; под общ. ред. Д.В. Мухетдинова. М.: ИД «Медина»; 2016.
19. Зарконе Т. Суфизм в татарском мире в начале XX века (Муса Ярулла Бигиев и один из полемических аспектов этой проблемы). Материалы международного симпозиума «Ислам в татарском мире: история и современность». Казань. 29 апреля – 1 мая 1996 г. Панорама-Форум. 1997; (12). Режим доступа: <https://xn--80ad7bbk5c.xn--p1ai/ru/content/sufizm-v-tatarskom-mire-v-nachale-xx-veka> [Дата обращения: 14.09.2019].
20. Муса Джаруллах Бигиев. Избранные труды в двух томах. Казань; 2005. Т. 1.
21. Гусева Ю. Н. Ишанизм как суфийская традиция Средней Волги в XX веке: формы, смыслы, значение. М.: ИД «Медина»; 2013.
22. Адигамов Р. К. Становление и развитие богословской мысли татар: история и тенденции. Вестник РУДН. Серия: ИСТОРИЯ РОССИИ. 2018; (3): 551–580.

Reference

1. Al-Kursavi, Abu-n-Nasr 'Abd an-Nasir. 2005. *Nastavlenie lyudey na put' istiny (al-Irshad li-l-'ibad)* [The instruction of people to the path of truth]. Kazan': Tatar. kn. izd-vo.
2. Kemper, Mikhael'. 2008. *Sufii i uchenye v Tatarstane i Bashkortostane: islamskiy diskurs pod russkim gospodstvom* [Sufis and scholars in Tatarstan and Bashkortostan: Islamic discourse under Russian rule]. Kazan': Rossiyskiy islamskiy universitet.
3. Khakimov, Rafael'. 2010. *Dzhadidizm (reformirovannyi islam)* [Jadidism (Reformed Islam)]. Kazan': Institut istorii AN RT.
4. [al-Mardzhani], Shikhabaddin b. Bakhaaddin al-Gazani. 2005. «Poslanie «Privlechenie vnimaniya sovremennikov k ochishcheniyu svedeniy ob Abu-n-Nasre»



Сейдаметов Э.Х.

Кульť святых в религиозных воззрениях

татарских улемов-джадидов конца XVIII – начала XX вв.

[Risala tanbikh abna al-'asr 'ala tanzikh anba Abi-n-Nasr]» [Message «Attracting the attention of contemporaries to the clarifying of information about Abu n-Nasr»]. V Abu-n-Nasr 'Abd an-Nasir al-Kursavi. Nastavlenie lyudey na put' istiny (al-Irshad li-l- 'ibad) [The instruction of people to the path of truth], 225–233. Kazan': Tatar. kn. izd-vo.

5. Mardzhani, Shikhabutdin. 2015. Sbornik statey, posvyashchenny 100-letiyu Sh. Mardzhani, izdannyy v Kazani v 1915 g. (Antologiya tatarskoy bogoslovskoy mysli) [Collection of articles dedicated to the 100th anniversary of S. Mardzhani, published in Kazan in 1915 (Anthology of Tatar theological thought)], red. 2015. Kazan': Tatarskoe kn. izd-vo.

6. Mardzhani, Shigabutdin. 2008. Zrelaya mudrost' v raz'yasnenii dogmatov an-Nasafi (Kitab al-Khikma al-baliga al dzhaniyya fi shcharkh al-'akaid al-khanafiyya) [Mature wisdom in clarifying the dogmas of an-Nasafi]. Kazan': Tatar. kn. izd-vo.

7. Khabibullin, R. R. 2015. «Reformatorskie vzglyady G. Barudi» [The Reformed Views of G. Barudi]. Bigievskie chteniya: bogoslovskaya mysl' rossiyskikh musul'man XIX–nach. XX vv.: sbornik nauchnykh statey. Moskva: Izdatel'skiy dom «Medina»: 30–38.

8. Shura. 1914. 1: 1,2.

9. Kemper, Mikhael'. 1999. «Mezhdru Bukharoy i Sredney Volgoy: stolknovenie abd an-Nasra al-Kursavi s ulemami traditsionalistami» [Between Bukhara and the Middle Volga: the clash of abd al-Nasra al-Kursavi with the ulama traditionalists]. Mir islama1/2: 163–174.

10. Shagaviev, Damir. 2016. «Bogoslovskiy traktat Shikhab ad-dina al-Mardzhani «Nazurat al-khakk»» [Theological treatise Shihab ad-din al-Mardzani «Nazurat al-haqq»]. Islam v sovremennom mire. Tom 12 (1): 41–48.

11. Ad-din val'-adab. 1916. 13: 347.

12. Ad-din val'-adab. 1916. 14: 380.

13. Ad-din val'-adab. 1913. 24: 742–744.

14. Batyr, Rustam. 2017. «Segodnya Galimdzhan Barudi vryad li by proshel attestatsiyu v DUM RT» [«Today, Galimdzhan Barudi would hardly have passed the certification at the SAM of TR»]. Biznes-gazeta. 25 marta <https://www.business-gazeta.ru/blog/340899>

15. Khabutdinov, Aydar. 2010. «Kakim dolzhen byt' muftiy i ulem: primer Rizaetdina Fakhretkina (1858–1936)» [What should be the mufti and the ulama: the example of Rizaetdin Fakhretdin (1858–1936)]. Ramazanovskiy chteniya 5: http://www.idmedina.ru/books/history_culture/?3434#_ftnref1

16. Gafarov, A. A. 2014. Rossiyskie musul'mane v kontekste obshcheislamskoy modernizatsii (XIX – nachalo XX vv.) [Russian Muslims in the context of common Islamic modernization (XIX – early XX centuries)]. Kazan': Izd-vo Kazan. un-ta.

17. Fakhretdin, Rizaetdin. 2018. Ibn Taymiyya [Ibn Taymiyyah]. Moskva: Forum.

18. Istoriya Korana i ego svodov [History of the Quran and its Sources] / Musa Bigiev; per. s arabsk.; pod obshch. red. D.V. Mukhetdinova. M.: ID «Medina»; 2016.



19. Zarkone, T. 1997. «Sufizm v tatarskom mire v nachale XX veka (Musa Yarulla Bigiev i odin iz polemicheskikh aspektov etoy problemy)» [Sufism in the Tatar world at the beginning of the 20th century (Musa Yarulla Bigiyev and one of the polemical aspects of this problem)]. Materialy mezhdunarodnogo simpoziuma «Islam v tatarskom mire: istoriya i sovremennost' 12: <https://xn--80ad7bbk5c.xn--p1ai/ru/content/sufizm-v-tatarskom-mire-v-nachale-xx-veka>

20. Musa Dzharrullakh Bigiev. Izbrannye trudy v dvukh tomakh [Selected works in two volumes]. T. 1. 2005. Kazan': Tatar. kn. izd-vo.

21. Guseva, Yu. N. 2013. Ishanizm kak sufyskaya traditsiya Sredney Volgi v XX veke: formy, smysly, znachenie [Ishanism as a Sufi tradition of the Middle Volga in the 20th century: forms, meanings, meaning]. Moskva: ID «Medina».

22. Adigamov, R. K. 2018. «Stanovlenie i razvitie bogoslovskoy mysli tatar: istoriya i tendentsii» [Formation and development of theological thought of the Tatars: history and tendencies]. Vestnik RUDN. Seriya: Istoriya Rossii 3: 551–580.

Информация об авторе

Сейдаметов Эльдар Халилович, к.и.н., доц. кафедры истории ГБОУ ВО РК «Крымский инженерно педагогический университет», заведующий Крымским научным центром Института им. Ш. Марджани АН РТ

Information about the author

Eldar Khalilovich Seidametov, Candidate of Historical Studies, Associate Professor of the Department of History of the State Budget Educational Institution of Higher Education of the Republic of Crimea «Crimean Engineering Pedagogical University», Head of the Crimean Research Center of the Marjani Institute of History of Tatarstan Academy of Sciences

Раскрытие информации о конфликте интересов

Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

Conflicts of Interest Disclosure

The author declares that there is no conflict of interest.

Информация о статье

Поступила в редакцию: 30.08.2019 г.
Одобрена рецензентами: 15.09.2019 г.
Принята к публикации: 30.09.2019 г.

Article info

Received: August 30, 2019
Reviewed: September 15, 2019
Accepted: September 30, 2019



Особенности образования в Палестине в условиях оккупации

М.И. Махмутова ^{1,2}

¹ Российский институт стратегических исследований;

² Институт востоковедения Российской академии наук;

г. Москва, Российская Федерация

e-mail: makhmutova.maria@yandex.ru

Резюме: В статье рассматривается современное образование в Палестине в условиях сохранения израильской оккупации. После подписания соглашений с Израилем о формировании временного переходного органа – Палестинской национальной администрации (ПНА) – министерство образования и науки создало программу обучения, основанную на американской и иорданской моделях. На образование сильный отпечаток наложил палестино-израильский конфликт. В частности, сохраняется проблема доступности образования в связи с экономическими проблемами, ограниченным количеством школ, угрозами безопасности в отношении детей и подростков. Кроме того, нерешенный палестинский вопрос о создании независимого государства нашел отражение в учебных пособиях, которые пронизаны не только палестинским национализмом, но и ненавистью к «оккупантам». Это ставит вопрос об отсутствии в сознании молодых людей идеи о мирном сосуществовании израильтян и палестинцев, поскольку существующая подготовка создает партизан, способных ждать длительное время удобного случая для создания независимого государства на территории ПНА и Израиля.

Ключевые слова: ПНА, сектор Газа, Западный берег, Израиль, оккупация, образование, мусульманские святыни

Для цитирования: Махмутова М.И. Особенности образования в Палестине в условиях оккупации. *Minbar. Islamic Studies*. 2019; 12(3):743-772. DOI: 10.31162/2618-9569-2019-12-3-743-772

Благодарности: ключевые положения и выводы статьи были подготовлены в рамках Института востоковедения РАН для защиты кандидатской диссертации.



Контент доступен под лицензией Creative Commons

Attribution 4.0 License.

This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 License.



Features of the Education in Palestine under Occupation

M.I. Makhmutova^{1,2}

¹ Russian Institute for Strategic Studies;

² Institute of Oriental Studies of the Russian Academy of Sciences, Moscow, Russian Federation
e-mail: makhmutova.maria@yandex.ru

Abstract: The article analyses a modern education in Palestine under the continuous Israeli occupation. After signing agreements with Israel on the formation of the Palestinian National Authority (PNA) as an interim transitional body, the Ministry of Education and Science created a training program based on the American and Jordanian models. The educational atmosphere is strongly affected by Israeli-Palestinian conflict. In particular, the problem of access to education remains, due to the economic problems, limited number of schools and security threats against children and adolescents. In addition, the unresolved issue of the creation of independent Palestinian state is reflected in textbooks, imbued not only with Palestinian nationalism, but also with hatred of the «occupiers». This raises the issue of the lack of idea about the peaceful coexistence of Israelis and Palestinians in the minds of young people. The existing training creates partisans, able to wait a long time for an opportunity to form an independent state on the territory of the PNA and Israel.

Keywords: PNA, Gaza Strip, West Bank, Israel, occupation, education, Muslim

For citation: Makhmutova M.I. Features of the Education in Palestine under Occupation. *Minbar. Islamic Studies*. 2019;12 (3):743-772. (In Russ.) DOI: 10.31162/2618-9569-2019-12-3-743-772

Acknowledgment: The key provisions and conclusions of the article were prepared within the framework of the Institute of Oriental Studies of the Russian Academy of Sciences to defend a PhD thesis

Введение

Ословские соглашения способствовали формированию Палестинской национальной администрации (ПНА) как временного переходного органа, который обладает правом на суверенитет в отдельных частях Западного берега и в Секторе Газа. В ходе формирования временного государства создавались самостоятельные институты. Среди них министерство образования и науки, которое получило полный контроль над образованием палестинцев к 2000 г. На базе унаследованных от Иордании, Израиля и ООН программ, ву-



зов и школ ПНА столкнулась с необходимостью выработки самостоятельной системы образования, которая к настоящему моменту похожа на гибрид американо-иорданской модели.

В связи с сохранением оккупации прежде всего дети сталкиваются с проблемой доступности обучения. В связи с тяжелой экономической ситуацией в ПНА подростки вынуждены в раннем возрасте помогать своим семьям. Не менее важным аспектом остается безопасность, поскольку школьники и студенты нередко становятся жертвами в случае ожесточенных протестов или столкновений с ЦАХАЛ, а также их временного заключения в израильских тюрьмах. Нередко родители отказываются отправлять детей в школы по причине их удаленности и необходимости ежедневно пересекать КПП на въезде в города.

На программу обучения очень сильный отпечаток наложил палестинско-израильский конфликт, который стал пронизывать все учебники. В них не заложена идея о мирном сосуществовании Израиля и Палестины. Израиль представлен исключительно как главное зло для палестинцев, которые вынуждены бороться за свое выживание. Согласно любому учебнику, эпоха палестинского сопротивления подобна антиколониальному движению, охватившему арабский мир в конце XIX в. и в первой половине XX в. Такие идеи постепенно вводятся с первого класса, что свидетельствует о подготовке партизанского непримиримого движения начиная со школьной скамьи.

Система образования

После подписания соглашений Осло и формирования ПНА в 1994 г. было учреждено министерство образования и науки, с того момента ПНА могла самостоятельно формировать систему образования. Первые шаги были нацелены на строительство зданий школ и университетов, привлечение образованных палестинских кадров из-за рубежа и реформирование системы образования в связи с устаревшей программой. Основные средства, направляемые в данную сферу, власти ПНА получали от ЕС и США. Окончательный контроль над школьным образованием они смогли получить только к началу Интифады Аль-Акса (до этого образование находилось под надзором Израиля и ООН¹).

¹ Хассан Махмуд Абделькарим. Ат-Таалим фи фылыстын. Дирасат фи ад-дин ва ат-тарбийя ва фылыстын ва ан-нахдаа. Муассасат ад-дирасат аль-фылыстынийя. Свад ва аш-шариф, 2015. С. 199-



ПНА контролирует образование в государственных и частных школах (75%), также существуют школы под надзором БАПОР (15%)¹. Министерство образования и науки курирует работу колледжей и университетов. Согласно системе образования, процесс обучения имеет несколько ступеней. Первая – дошкольное образование (детские сады) для детей от 4 до 5,5 лет. Вторая – базовое школьное образование, продолжительность которого составляет 10 лет; ребенок поступает в школу с 5-6 лет. Существуют три вида школ: для мальчиков (37%), для девочек (35%) и смешанные по гендерному признаку (29%)². Третья ступень – среднее образование (2 года), которое разделяется на академическое и профессиональное. Академическое делает упор на гуманитарные специальности или науку, по окончании обучающиеся сдают экзамен на знание полного среднего образования, по его результатам они поступают в университет. Профессиональное образование имеет пять специализаций: промышленное, коммерческое, сельскохозяйственное, сестринское и гостиничное дело. По окончании студенты подают заявку на сдачу экзамена, после которого они могут быть зачислены в обычный колледж или в университетский колледж по своей специальности.

Учебный год начинается 1 сентября и заканчивается 30 июня и разделяется на два семестра. Для учеников начальных классов экзамены не проводятся, получаемые ими оценки измеряются по 100 балльной шкале: 100-90 – отлично, 89-80 – очень хорошо, 79-70 – хорошо, 69-60 – средние, 59-50 – приемлемо, 49 и ниже – неприемлемо. Экзамены вводятся с 4 класса по каждому предмету. В течение семестра оценка суммируется: два обычных экзамена дают по 10 баллов, в середине семестра – 30 баллов, в конце семестра – 40 баллов, активная деятельность 10 баллов. Максимум ученик может набрать 100 баллов, минимальный балл для прохождения на следующий семестр составляет 50 баллов.

В 11-12 классах по академической программе при сдаче экзамена по арабскому и английскому ученик может набрать 150 баллов, самая низкая оценка – 75 баллов. В случае уклона в математическую область максимальная оценка за этот предмет составляет 200 баллов, минимальный порог – 100 бал-

203.

¹ Hanan Ramahi. Education in Palestine: Current Challenges and Emancipatory Alternatives / Rosa Luxemburg Stiftung. Regional Office in Palestine. P. 3.

² Palestine (West Bank and Gaza) Education System and Policy Handbook Volume 1 Strategic Information and Developments. IBP, Inc. Lulu.com, 2008. P. 55.



лов. Остальные предметы сдаются так же, как в обычной школе, по той же 100 балльной шкале. Что касается получения профессионального образования, то непрофильные предметы оцениваются по 100 балльной шкале. В промышленной отрасли предметами специализации являются промышленная наука и научная подготовка (максимум 150 баллов, минимум – 75 баллов), в сельскохозяйственной – только научная подготовка (максимум 200 баллов, минимум – 100), в коммерческой специализации – административное и банковское дело (максимум 200 баллов, минимум – 100), сестринское дело – предмет профессии и научная подготовка (максимум 150 баллов, минимум – 75 баллов), гостиничное дело – предмет профессии и научная подготовка (максимум 150 баллов, минимум – 75 баллов)¹. По окончании школьного обучения ученики сдают единый национальный экзамен для получения сертификата «Ат-Тавджихи».

Высшие учебные заведения в Палестине начали создаваться с 1970-х гг. и их целью было сохранение палестинской самобытности и возвращение национализма. В настоящее время они курируются и финансируются властями ПНА и БАПОР, также существуют частные учебные заведения, финансируемые благотворительными или религиозными организациями и частными лицами. В ПНА существуют пять типов высших учебных заведений: университеты (16), университетские колледжи (20), политехнические учебные заведения и общественные колледжи². На Западном берегу и в Секторе Газа насчитывается 49 вузов, где обучается около 220 тыс. студентов от 18 до 24 лет (25% молодежи). При поступлении в университет абитуриент обязан предоставить сертификат об окончании школы или его эквивалент, если обучался по другой системе. Прием осуществляется на конкурсной основе, каждое учебное заведение устанавливает порог по проходным баллам, который меняется каждый год. Некоторые университеты требуют пройти дополнительное испытание, как правило, им является английский язык. Учебный год разделяется на два семестра: первый – с сентября по январь, второй – с февраля по июнь. Бакалавриат длится от 4 до 6 лет в зависимости от специальности, в ходе обучения на данной ступени или после нее студент может получить диплом преподавателя, прослушав дополнительно 30 часов лекций. Также су-

¹ Ан-Низам ат-Таалимий. Даулят Фылыстын. Визарат. 2019. Режим доступа: <https://www.mohe.pna.ps/general-education/general-education/education-system> [Дата обращения: 22.06.2019].

² Аль-Джамиат. Даулят Фылыстын. Визарат. 2019. Режим доступа: <https://www.mohe.pna.ps/higher-education/institutions/universities> [Дата обращения: 22.06.2019].



ществует отдельная степень для получения магистерского диплома или высшего диплома, обе программы длятся два года. Отличие заключается в том, что, получив высший диплом, студент может продолжить дальше обучение в магистратуре. Вместе с магистерским дипломом он получает право заниматься преподаванием в университете и в дальнейшем подать документы в докторантуру, которая длится три года¹. Аккредитацией вузов занимается отдельный орган – Национальная комиссия по аккредитации и качеству, созданная при министерстве образования и науки в 2002 г.².

Для стимулирования образования студентам предоставляются стипендиальные программы, финансируемые арабскими странами, Россией, Турцией, Чехией, Румынией, Японией, Индией, Китаем и др., а также гранты после окончания школы (от государственных структур) и в ходе учебного процесса (от Иордании). Как правило, гранты и стипендии являются либо единоразовыми выплатами в размере 500–1000 долл., либо студенту оплачивается год обучения или вся образовательная программа (бакалавриата, магистратуры или докторантуры). Отбор кандидатов на гранты осуществляется на основе их успешного освоения программы³, знания иностранного языка (если финансирование идет неарабской страной), семейного положения (отсутствие кормильца в семье, инвалидность, наличие обучающихся в вузе братьев и сестер)⁴. Кроме того, существует фонд для кредитования студентов⁵, спонсируемый международными и региональными организациями, арабскими фондами и банками⁶. Подать заявку может обучающийся студент, успешно окончивший хотя бы один семестр, успеваемость должна составлять не менее 65 баллов, при этом нельзя быть получателем стипендии или гранта⁷.

¹ Ан-Низам ат-Таалимий аль-Алий. Даулят Фылыстын. Визарат. 2019. Режим доступа: <https://www.mohe.pna.ps/Higher-Education-/Higher-Education-System> [Дата обращения: 22.06.2019].

² Аль-Хейа аль-ватанийя лильиатимад ва аль-джауда. Даулят Фылыстын. Визарат. 2019. Режим доступа: <http://www.aqac.mohe.gov.ps/aqac/> [Дата обращения: 22.06.2019].

³ Манх муассасат Абадалла аль-Гарир. Даулят Фылыстын. Визарат. 2019. Режим доступа: <https://www.mohe.pna.ps/scholarships/Post/5085/> [Дата обращения: 22.06.2019].

⁴ Иалян Асма ат-Тальяба аль-мурашахин лиманзат а. д. Аль-мархум Джамиль аш-Шани лисанавий инджаз лилям 2018. Даулят Фылыстын. Визарат. 2018. Режим доступа: <https://www.mohe.pna.ps/scholarships/Post/5130/> [Дата обращения: 22.06.2019].

⁵ Сундук акрад ат-тальяба. Даулят фылыстын. Сундук икрад табальяба муассасат ат-таалим аль-алий фи фылыстын. 2019. Режим доступа: <http://www.iqrad.edu.ps/> [Дата обращения: 22.06.2019].

⁶ Аль-мумаввилун. Даулят фылыстын. Сундук икрад табальяба муассасат ат-таалим аль-алий фи фылыстын. 2019. Режим доступа: <http://www.iqrad.edu.ps/FullPage/infoDT/funds> [Дата обращения: 22.06.2019].

⁷ Шурут ат-такаддум ликард. Даулят фылыстын. Сундук икрад табальяба муассасат ат-таалим аль-



При подаче заявления указывается финансовое положение семьи, количество братьев и сестер, обучающихся в вузе, инвалидность и при наличии – гибель одного из родителей¹. Фонд может оплатить 75% обучения, а заем не должен превышать 1,4 тыс. долл.². Погашение кредита осуществляется в процессе обучения (4% в месяц) и по окончании обучения, исходя из получаемой зарплаты. При этом после окончания вуза студент обязывается привлечь спонсора в Фонд, до этого он не может получить сертификат о получении высшего образования³. Вдобавок министерство образования и науке одобрило ряд международных программ помощи. Среди них спонсируемая ЕС Erasmus + и HORIZON 2020 (пришедшая на смену FP7), палестино-французская программа «Аль-Макдиси», проекты Всемирного банка.

В целом система образования в Палестине частично отражает схожесть с американской моделью образования по структуре и иорданской – по разделению школ на гендерной основе. Руководство страны создало программу, при которой уже после получения полного среднего образования человек может устроиться на местном рынке труда, имея определенную специализацию. Наличие дополнительных источников финансирования высшего образования способно стимулировать студентов к его получению в случае, если их семьи имеют хотя бы средний достаток.

Проблемы доступности образования

По данным ЮНИСЕФ, образование высоко ценится в палестинском обществе, о чем свидетельствует высокий уровень зачисления в начальные школы детей – 95,4%. Однако в связи с ограниченными финансовыми условиями многих семей и инвалидностью детей к 15 годам около 25% мальчиков и 7% девочек бросают школьное обучение⁴.

алий фи фылыстын. 2019. Режим доступа: <http://www.iqrad.edu.ps/infoDT/loans> [Дата обращения: 22.06.2019].

¹ Мааир кыяс аль-хаджа. Даулят фылыстын. Сундук икрад табалыба муассасат ат-таалим аль-алий фи фылыстын. 2019. Режим доступа: <http://www.iqrad.edu.ps/infoDT/loans> [Дата обращения: 22.06.2019].

² Шурут ат-такаддум ликард. Даулят фылыстын. Сундук икрад табалыба муассасат ат-таалим аль-алий фи фылыстын. 2019. Режим доступа: <http://www.iqrad.edu.ps/infoDT/loans> [Дата обращения: 22.06.2019].

³ Сидад аль-Кард. Даулят фылыстын. Сундук икрад табалыба муассасат ат-таалим аль-алий фи фылыстын. 2019. Режим доступа: <http://www.iqrad.edu.ps/infoDT/Pay> [Дата обращения: 22.06.2019].

⁴ Challenge. UNICEF. 2019. Available at: <https://www.unicef.org/sop/what-we-do/education-and-adolescents> [Accessed: 22.06.2019].



Довольно части дети в раннем возрасте, где в семье более трех детей, оставляют обучение в школе в связи с необходимостью помогать своим родителям. В Секторе Газа на постоянной основе заняты около 5 тыс. детей из 370 тыс., порядка 1,5 тыс. совмещают работу и учебу, что приводит к снижению успеваемости и редкому посещению занятий. Наиболее часто детский труд практикуется в торговле и ресторанном обслуживании, где подростки помогают членам семьи, а также в сельском хозяйстве. В связи с тяжелым материальным положением родителей дети вынуждены работать на опасных производствах: сбор гравия, рассыпание пестицидов и строительство инфраструктуры. Посещение школьных уроков сократилось после начала «Великого марша возвращения» в марте 2018 г., когда многие подростки были к нему привлечены. Часть детей были вынуждены бросить школу и устроиться на постоянную работу, поскольку кормильцы решили принять участие в длительных протестах. Как показывает практика, в среднем за неполный рабочий день ребенок может получать до 6 долл. в день¹. Если дети работают в семейном деле, то они не получают на руки деньги; так их родители экономят на обслуживающем персонале.

В ряде районов Западного берега и Сектора Газа доступ к образованию затруднен, поскольку ученики, проживающие в отдаленных деревнях, вынуждены проделывать длинный путь, чтобы посетить школьные занятия. Только в зоне «С» около трети жилых районов не имеют начальной школы. Дети идут пешком, едут на осле, велосипедах, транспортных средствах при наличии денег на проезд, иногда есть школьные автобусы. Нередко они вынуждены проходить КПП при въезде в город, а порой тратить время в случае своего задержания израильскими военными. Например, в северной долине реки Иордан в районе Аль-Бакайя (зона «С»), где находятся населенные пункты Мак-Хул, Аль-Хадиция, Хирбет-Самра и Хирбет-Хумса, проживают 4 скотоводческие общины. Из-за режима ограниченного планирования власти ПНА не могут построить там школы. Дети вынуждены преодолевать 27–45 км, чтобы добраться до учебных заведений. Половина из них обучается в городах Тубас и Таммун, а по пути они проходят КПП Хамра и Тайясир. На каждом из них израильские солдаты обязаны проводить досмотр и просят пассажиров выходить из транспортных средств. Чтобы экономить время, часть детей вынуждены оставаться в городе вместе со своими братьями и сестрами (у родст-

¹ Child labour increasing in Gaza. OCHA. 2019. 14 May. Available at: <https://www.ochaopt.org/content/child-labour-increasing-gaza#ftn1> [Accessed: 22.06.2019].



венников или в общежитии). Однако даже для подростков трудно приглядывать за младшими и помогать им в выполнении домашнего задания. При этом многие тоскуют по родителям, что также оказывает негативное влияние на психологическое состояние и учебу. Некоторые родители боятся отпускать своих детей, особенно девочек, в связи с чем они остаются без среднего образования. Так, из скотоводческих районов менее 10% детей сдают итоговый экзамен по окончании школы¹.

В связи с блокадой в Секторе Газа и ухудшением гуманитарной ситуации 70% школ БАПОР и 63% государственных школ переполнены и вынуждены обучать детей в две смены. Это приводит к сокращению часов обучения и ухудшению его качества, поскольку один преподаватель не может уделить нужное внимание каждому ученику. К настоящему времени школы сталкиваются с нехваткой учителей, особенно после межпалестинского конфликта, когда многие оставили работу по причине невыплаты зарплат или переезда за рубеж. Вдобавок учебный процесс страдает в связи с ограниченным количеством электроэнергии (4–6 часов в день), ученики не всегда имеют возможность выполнить домашнее задание (особенно если солнце садится в 6 часов вечера), провести исследование в лабораториях, посетить специальные образовательные курсы². Такие факторы приводят к тому, что в среднем по окончании 4 класса при сдаче экзамена ученики набирают только 55 баллов по арабскому и 51 балл по математике. Около половины учеников не могут сдать экзамены хоть по какому-либо предмету на минимальный балл³.

Помимо этого в школах нередко остается проблема обслуживания самого здания. Среди основных – поддержание санитарных условий, ремонт, обслуживание столовых, оборудование научных лабораторий, закупка компьютеров, канцелярии, книг для библиотек, обеспечение доступа персонала и детей к питьевой воде. В Секторе Газа по причине хранения в зданиях школ оружия ХАМАС и «Исламского джихада» они становятся целями для израильских военных и подвергаются воздушным обстрелам.

¹ Access to education in Area C of the West Bank. OCHA. 2017. 4 July. Available at: <https://www.ochaopt.org/content/access-education-area-c-west-bank> [Accessed: 22.06.2019].

² Education undermined by deteriorating humanitarian situation in Gaza. OCHA. 2018. 18 May. Available at: <https://www.ochaopt.org/content/education-undermined-deteriorating-humanitarian-situation-gaza> [Accessed: 22.06.2019].

³ Start of new school year in Gaza. OCHA. 2016. 7 October. Available at: <https://www.ochaopt.org/content/start-new-school-year-gaza> [Accessed: 22.06.2019].



Нередко дети сталкиваются с отсутствием безопасности, что характерно как для Сектора Газа, так и для Западного берега. В ходе столкновений между ЦАХАЛом и взрослым персоналом школы военные используют слезоточивый газ, который также травмирует детей. В населенных пунктах, где близко расположены израильские поселения и палестинские города и деревни, происходят конфронтации, с одной стороны, между евреями и ЦАХАЛом, и с другой, между подростками и взрослыми палестинцами. По данным ОСНА, в 2018 г. в зоне «С» атак подверглись около 50 школ. Строительство некоторых учебных заведений было приостановлено в связи с отсутствием разрешения на строительство, также нередки случаи их закрытия или сноса. Причиной может послужить агрессивное поведение подростков, которые забрасывают камнями находящиеся рядом израильских военных¹.

Некоторые инциденты нередко провоцируются палестинскими подростками, что приводит к вынужденным мерам со стороны военных. Впоследствии международное сообщество классифицирует это как психологическую травму или физическую угрозу. Особенно, если израильский суд принимает решение о временном заключении подростка. По данным агентства Addameer, к концу 2018 г. их количество достигло 230 человек². Наиболее резонансным стал случай заключения Ахд Тамими (дочери палестинского активиста Бассема Тамими) на 8 месяцев в 2017 г., на тот момент ей было 16 лет. Девушка участвовала в ожесточенном протесте в Наби Салих, в ходе которого демонстранты забрасывали израильских солдат камнями. Те были вынуждены применить оружие и убили двоюродного брата Ахд Тамими, выстрелив ему резиновой пулей в голову. Активистка подошла к военным и стала оскорблять их, пинать, наносить пощечины, но те не ответили. Ряд арабских комментаторов утверждали, что девушка привлекла международное внимание по причине своих светлых волос, поскольку она ассоциировалась с европейским ребенком. Впоследствии образ Ахд Тамими ненадолго стал образом героизма и символом палестинского сопротивления, которую сравнивали с Жанной д'Арк³, а ее портреты рисовали на улицах. После освобождения девушка дава-

¹ Rise in incidents disrupting schooling across the West Bank. ОСНА. 2018. 14 December. Available at: <https://www.ochaopt.org/content/rise-incidents-disrupting-schooling-across-west-bank> [Accessed: 22.06.2019].

² Ихсаат. Аддамир. 2019. Режим доступа: <http://www.addameer.org/ar/statistics/20190529> [Дата обращения: 22.06.2019].

³ Ахд ат-Тамими... Рамз Фылыстыний джадид аля дарб нидаль тавыль. Youtube. 2018. 8 Января. Режим доступа: <https://www.youtube.com/watch?v=sTthjoeb9s> [Дата обращения: 22.06.2019].



ла многочисленные интервью, а также встретила с главой ПНА М. Аббасом и президентом Туниса Б.К. Эс-Севси.

Дети проявляют агрессию не только в связи с психологическими особенностями подросткового возраста, но и потому что пытаются подражать взрослым, проявляя свое стремление к «героизму» и борьбе с оккупацией. В их сознании складывается следующая картина: нанося оскорбление или травму израильтянину, они унижают само государство. Нередко старшее поколение ведет разговоры с детьми о ненависти к Израилю и его обычным гражданам, а молодое сознание воспринимает сказанное ими как непреложную истину. Данное явление можно охарактеризовать как часть «палестинизма»¹, нацеленного на возрождение Палестины при мобилизации всех ресурсов.

Помимо этого, в ПНА сохраняются опасения закрытия университетов и высылки преподавателей в случае, если их деятельность несет угрозу для Израиля и его граждан. Военные рейды в студенческих городках остаются регулярным явлением: военные конфисковывают агитационные материалы или могут задерживать местных активистов, поскольку сформированные ими организации признаются незаконными².

В связи с перечисленными факторами в Палестине отмечается ухудшение качества образования. Учителя свидетельствуют, что обучающиеся нередко переходят в старшие классы, не освоив до конца программу предыдущих годов, часть из них с трудом читают и пишут. Преподаватели университетов указывают, что многие студенты не способны к аналитическим навыкам и нередко сталкиваются с проблемами коммуникации, что требуется для выпускника бакалавриата. Около 90% не способны провести исследовательскую работу, которая бы соответствовала даже местным стандартам. Студентам очень сложно отойти от заученных формул и фраз и мыслить критически, опираясь только на собственное мышление. В сознании обучающихся очень часто есть только один правильный ответ, за редким исключением они не могут воспринять поставленную проблематику шире. Причины этого нередко кроются в восточно-авторитарном стиле преподавания, когда сказанное учителем воспринимается как истина, которую нельзя оспаривать. Вдобавок в Палестине

¹ Косач Г.Г. Палестинский национализм: становление и эволюция / Нации и национализм на мусульманском Востоке / Отв. ред. В.Я. Белокреницкий, Н.Ю. Ульченко; Институт востоковедения РАН. — М.: ИВ РАН, 2015. С. 116.

² Palestinian Education. Barriers to access. Fobzu. 2019. Available at: <https://fobzu.org/education-in-palestine> [Accessed: 22.06.2019].



постоянно делаются попытки внедрения западного стандарта образования, которое, преломляясь под углом местной среды, теряет свою эффективность. Сами преподаватели являются частью той системы, которая нуждается в коренных изменениях, однако, по мнению Х. Рахмани, это один из компонентов непреодолимых социально-культурных черт арабского общества. Психологически многие учителя могут терять интерес к процессу обучения в связи с несвоевременными выплатами заработных плат и понимания слабости учебной программы. В результате качественное образование остается доступным только в частных школах, однако многие их выпускники стараются покинуть Палестину и сделать карьеру за рубежом, что приводит к «утечке мозгов»¹.

Помимо этого, практически все представленные палестинские пособия, утвержденные палестинским министерством образования и науки, с точки зрения российского образования, являются не учебниками, а рабочими тетрадями. Информация выдается ограниченно в форме схем и небольших конспектов, полноценные тексты параграфов отсутствуют, основной упор делается на картинки и визуальное запоминание. В пособиях отсутствует теоретическая база, а информация не структурирована. Попытка ввести с пятого класса предмет «Технологии» привела к созданию гибрида из нескольких предметов: физики, химии, информатики, биологии, БЖД. Предмет «Наука и жизнь» представляет собой смешанную совокупность из биологии, физики, описания ситуации на палестино-израильских территориях. Предмет «Обществознание» – это совокупность краткой географии, отдельных исторических фактов, описания палестинской проблемы. Окончательное разделение всех предметов возможно уже только в 11–12 классах. Наиболее важный упор сделан на изучение ислама: к пятому классу у детей есть два разных предмета – исламское образование и таджвид (чтение Корана). Английский, введенный в систему образования с первого класса, изучается крайне медленно, на основе простейших диалогов и отдельных фраз, к окончанию 10 класса ученики знакомятся со скромными текстами, не превышающими уровень В1 (пособия подготавливаются издательством Macmillan с учетом местной специфики).

В целом в ПНА сохраняется проблема доступности образования в связи с проблемами безопасности и тяжелой экономической ситуации в Секторе Газа и на Западном берегу. Наиболее актуальным вопросом остается получение качественного образования в связи с примитивностью школьной про-

¹ Hanan Ramahi. Op. Cit. P. 7.



граммы и отсутствием цельной структуры преподавания. Так, на настоящий момент выпускники школ в ПНА неконкурентоспособны на международном рынке труда и за редким исключением могут поступить в престижный иностранный вуз исключительно благодаря своим знаниям.

Отражение палестинской проблемы на процессе обучения

На образовательный процесс немалое влияние оказывает идея палестинской проблемы. При этом нет различия в том, является ли школа государственной, БАПОР или частной. На практике процесс зависит от учителей, которые, как правило, граждане ПНА. В школах помимо отдельных семинаров о любви к родине, постановок национальных танцев (дабка) и чтения стихов о Палестине, могут быть сделаны сценки на праздниках о сражении партизан с израильскими танками. В ряде учебных заведений нередко осуществляется начальная подготовка будущих партизанских кадров¹, часть детей тренируются не только в период обучения, но и в летние каникулы². В будущем подростки потенциально могут вступить в ряды радикальных организаций.

С начальных классов детям внушается, что Палестина должна простираться от «воды до воды», то есть от реки Иордан до Средиземного моря. На картах никогда не изображается Израиль, а к его гражданам внушается ненависть и пропагандируется джихад (священная война) до победного конца. Многие дети уже спустя несколько классов уверены в том, что их обязанностью является непримиримая война с Израилем за освобождение своих земель. В школах учат тому, что мечеть Аль-Акса должна принадлежать Палестине, а идея о том, что ранее там были Первый и Второй Храмы – это ложь иудеев, желающих разрушить мусульманскую святыню. Довольно рано дети начинают испытывать ненависть к евреям, сохранять убеждение, что сионисты – их враги и террористы, намеренные уничтожить молодых палестинцев. После длительного и постоянного внушения одной и той же информации под одним ракурсом подростки считают своим долгом совершить теракт и убить израильтянина. Ради борьбы они готовы присоединяться к радикальным группировкам. В результате молодые люди выступают против мира с Изра-

¹ Мадарис Газза тадиф фи манахиджиха саф аль-аскар. Youtube. 2016. 5 Декабря. Режим доступа: <https://www.youtube.com/watch?v=7fhcdS79mTY> [Дата обращения: 22.06.2019].

² Иджазату сейф аскарыйя лиатфал Газза. Youtube. 2013. 26 Июня. Режим доступа: <https://www.youtube.com/watch?v=s8-bJSJvGlg> [Дата обращения: 22.06.2019].



илем, поскольку уверены в его лжи и неспособности выполнить свои обязательства¹.

Палестинская проблема находит отражение в учебниках. В частности, в первом классе детей знакомят с символами палестинского сопротивления: мечетью Аль-Акса, Куполом Скалы и палестинским флагом². Со второго класса ученики знакомятся с картой Палестины, которая представлена как единая карта ПНА и Израиля. Города Акка и Иерусалим, а также Средиземное море, Тивериадское озеро, Мертвое море и залив Акаба представлены исключительно как палестинские³. В учебнике по арабскому языку за второй класс представлена картинка с Куполом Скалы, рядом с которой ребенку предлагается спеть песню: «Я львенок, я цветок, наши деды построили дома. Я львенок, я цветок, [мой путь] до Хайфы, до Яффо. Пусть будет дух революции, и наша земля получит свободу до самой мечети Аль-Аксы»⁴. Также предлагается ознакомиться с диалогом между детьми, беседующими о городах, куда они не могут попасть: Акка, Хайфа, Цфат, – и спрашивают об этом у старшего поколения, которое говорит, что эти земли – их мечта, и у них есть право на их возвращение. Ученику нужно подумать, почему герои рассказа не могут поехать в эти города. В пособии дан рассказ о жизни юноши и его семьи, чей дом с видом на Купол Скалы был разрушен бульдозером «оккупантов», к нему прилагаются соответствующие картинки⁵. Также представлен рассказ о девочке и ее отце, которые идут по Хеврону и видят патруль израильских солдат. Ученикам дано задание поразмышлять, что делают «оккупанты» в городе и почему многие палестинцы не могут подойти к мечети⁶. В учебнике по математике представлена задача, где нужно подсчитать количество молящихся в первую пятницу Рамадана, которых «оккупанты» не пустили на молитву в мечеть Аль-Аксу⁷.

¹ The UNRWA Road to Terror: Palestinian Classroom Incitement. Youtube. 2016. 29 May. Available at: <https://www.youtube.com/watch?v=SnLlzNGb9gI&t=7s> [Accessed: 22.06.2019].

² Хамза Мустафа, Ифтихар аль-Маляхи, Рукийя Арап. Ат-тарбийя аль-исламийя. 1. Аль-Джуж 1. Фылыстын: Маркяз аль-Манахидж, 2016. С. 71-72.

³ Ийяд Джубур, Афаф Тахбуб, Набил Махфуз, Зейнаю Хасунах. Ат-тарбийя аль-исламийя. 1. Аль-Джуж 1. Фылыстын: Маркяз аль-Манахидж, 2016. С. 4. Иман аль-Бадарин, Синаа Абу Хыляль, Иман ан-Наджар. Ат-тарбийя аль-исламийя. 2. Аль-Джуж 1. Фылыстын: Маркяз аль-Манахидж, 2016. С. 8-13.

⁴ Ахмад аль-Хатыб, Ассам Абу Халиль, Рания аль-Мубейд. Люгатина джамийя. 2. Аль-Джуж 1. Фылыстын: Маркяз аль-Манахидж, 2016. С. 42.

⁵ Там же. С. 24-27.

⁶ Там же. С. 44-48.

⁷ Руван ас-Сус, Наиф Штейя, Наджах аль-Хасанат. Ар-Рийядыйя. 2. Аль-Джуж 2. Фылыстын:



В пособии по предмету «Национальное и социальное воспитание» за третий класс первые страницы пронизаны палестинизмом¹. Ученикам необходимо наизусть знать следующую информацию: «Иерусалим – арабский город, построенный нашими дедами-арабами тысячу лет назад. Иерусалим – святой город для мусульман и христиан»², «Наше право посещать Иерусалим, потому что это столица Палестины. Наша задача защищать город, хранить его и его святыни, молиться, укреплять стойкость, пока город не будет освобожден от оккупантов»³. Отдельная часть посвящена первому главе ПНА Я. Арафату; ученики должны запомнить, что он провозгласил независимость Палестины в 1988 г. и что их государство будет независимым на всей палестинской земле. Затем дается задание – выучить символы независимости (Купол Скалы, флаг Палестины, Махмуд Аббас, палестинская армия, паспорта, Палестинский Законодательный совет и Совет министров) и то, что причина оккупации – неспособность получения полной независимости Палестины, но у палестинцев есть на это право, как у других народов мира⁴. В учебнике по математике за третий класс ребенку нужно прописью прописать, сколько было в Палестине до 1948 г. деревень и домов⁵. Представлены несколько задачек: в одной данные заключенных «оккупантами» палестинских семей за 2014 г. и 2015 г. (нужно сравнить, в каком из них больше было заключенных)⁶, в другой указана численность беженцев в двух палестинских лагерях (необходимо подсчитать их совокупное количество)⁷, в третьей ученику нужно подсчитать, сколько лет прошло с Палестинской революции 1965 г.⁸. В учебнике по арабскому языку за третий класс представлены стихи: «Я отдам часть крови моей и уничтожу узурпатора своей страны. О заповедная страна Аль-Акса! Терпение, терпение, и победа будет у нас. Я орошу Заповедную землю, истреблю

Маркяз аль-Манахидж, 2016. С. 5, 8, 39.

¹ Мунир аль-Каривати, Мухаммед Ариди, Ахмед Джавабира. Ат-Таншиа аль-ватанийя ва аль-иджтимайя. З. Аль-Джуж 1. Фылыстын: Маркяз аль-Манахидж, 2016. С. 3-14.

² Там же. С. 26-28.

³ Там же. С. 29-30.

⁴ Там же. С. 40-41.

⁵ Фатын Масад, Раби Давуд, Раван ас-Сус и др. Ар-Рийядыйят. З. Аль-Джуж 1. Фылыстын: Маркяз аль-Манахидж, 2016. С. 3.

⁶ Там же. С. 12.

⁷ Там же. С. 30.

⁸ Там же. С. 41, 44.



остатки чужестранцев. О, колыбель гордости и благородства. При виде зари исчезнет несправедливость»¹.

В пособии за 4 класс по предмету «Национальное и социальное воспитание» дается пояснение, что «оккупанты» по разным причинам совершают насилие в отношении палестинских детей. Они угрожают их жизни, так как убивают детей, задерживают их, заключают под стражу, не разрешают приходить в школу, терроризируют и выгоняют из домов, пока убивают или задерживают их родственников, а также разрушают их дома². В учебнике по арабскому языку предлагается поработать с текстом, в котором представлена беседа старшего поколения и их внуков, обсуждающих события Накбы³. В пособии по математике ребенку нужно подсчитать совокупное количество погибших в период Интифады камней и Аль-Аксы⁴, желающих посетить палестинские города Яффо, Иерусалим, Хеврон и Газу⁵, сколько детей в классе считают своим коренным городом Лод, Яффо, Ашдод, Беэр Шеву и Ашкелон⁶.

Так, уже к окончанию начальной школы у детей складывается модель мира, при которой главное зло – «оккупанты», которые убивают палестинцев. Основная идея такой программы – заложить в юные головы представление о необходимости посвятить свою жизнь постоянному сопротивлению, пока вся Палестина (т. е. палестино-израильские территории) не будет освобождена. Причем это делается регулярно и постепенно: в каждом учебнике обязательно есть минимум две картинки с изображением флага Палестины или Купола Скалы. Фактически это можно назвать возвращением партизан с юных лет.

В учебнике по религии за 5 класс представлены фотографии палестинских заключенных в тюрьме⁷. На картах никогда не изображается Израиль, на уроках необходимо обсуждать войны, с которыми столкнулась Палестина и их причины⁸. Согласно пособию по обществознанию, «сионистская окку-

¹ Ахмед аль-Хатыб, Ясир Ганаим, Умр Абдель Рахман и др. 3. Аль-Джуз 2. Фылыстын: Маркяз аль-Манахидж, 2016. С. 64.

² Мунир аль-Каривати, Мухаммед Ариди, Ахмед Джавабира и др. Ат-Таншиа аль-ватанийя ва аль-иджтимаийя. 4. Аль-Джуз 1. Фылыстын: Маркяз аль-Манахидж, 2016. С. 59-60.

³ Ахмед аль-Хатыб, Раид Давикат, Камаль Бувтына, Атаф Баргуси. Люгатина джамийя. 4. Аль-Джуз 1. Фылыстын: Маркяз аль-Манахидж, 2017. С. 54-56.

⁴ Фатын Масад, Раби Давуд, Раван ас-Сус и др. Ар-Рийядыйят. 4. Аль-Джуз 1. Фылыстын: Маркяз аль-Манахидж, 2016. С. 25.

⁵ Там же. С. 109.

⁶ Там же. С. 112.

⁷ Айман Джувельс, Абдель Салям Увад, Набиль Махфуз и др. Ат-Тарбийя аль-исламийя. 5. Аль-Джуз 1. Фылыстын: Маркяз аль-Манахидж, 2016. С. 6, 97.

⁸ Халид Даус, Хана Сабах, Ахмед Джавабира. Ад-Дирасат аль-иджтимаийя. 5. Аль-Джуз 1.



пация препятствует развитию палестинских городов, оккупанты осуществляют их осаду, военное вторжение, стрельбу по зданиям и улицам, разрушают электросети и водные источники, подобно тому, как это проявилось в Первой и Второй Интифадах, а также путем оккупации, иудизации Иерусалима, препятствия передвижения между городами, установления военных блокпостов, которые изолируют палестинские города друг от друга, строительства разделительной стены, расширения поселений»¹.

В учебнике по религии за 6 класс приводятся цитаты из священного писания о том, что ислам требует любви к Родине², так идея защиты Палестины и Святынь становится аксиомой. В учебнике по обществознанию ученикам дается информация о том, что «сионистские оккупанты» нацелены на уничтожение палестинского присутствия на их же земле и в их истории, иудеи переворачивают, искажают и фальсифицируют исторические факты, создают ложную историю, а задачей палестинцев является сохранение истины³.

В 7 классе в пособии по обществознанию в схемах представлено, что государство должно включать в себя ряд компонентов: людей, независимость, территорию, политический режим, международное признание, суверенитет⁴. Несколько страниц посвящается Палестине до 1948 г. и до 1967 г., где повествуется о жизни людей и последующей трагедии, а в заключении представлена картинка: трактор со звездой Давида роет землю под Куполом Скалы⁵. Детям нужно запомнить, что «оккупанты» ежедневно задерживают в среднем 17 палестинцев в день, пытаются и убивают их⁶. Согласно пособиям, палестинская проблема – это наиважнейшая проблема для всех арабов и мусульман⁷. В пособии по арабскому предлагается ознакомиться с рассказами о том, что Палестина – бьющееся сердце арабской уммы⁸, па-

Фылыстын: Маркяз аль-Манахидж, 2016. С. 48-54.

¹ Халид Даус, Ханан Сабах, Ахмед Джавабира. Ад-дирасат аль-иджтимаийя. 5. Аль-Джуз 2. Фылыстын: Маркяз аль-Манахидж, 2016. С. 41.

² Умр Ганим, Фарьял аш-Шававира, Джабал Абу Салим и др. Ат-Тарбийя аль-исламийя. 6. Аль-Джуз 1. Фылыстын: Маркяз аль-Манахидж, 2016. С. 94-96.

³ Мухаммед Ариди, Акрам Хиляхаля, Хамди Абу Лейла и др. Ад-Дирасат аль-иджтимаийя. 6. Аль-Джуз 1. Фылыстын: Маркяз аль-Манахидж, 2016. С. 18.

⁴ Усман ат-Тыль, Усама Ийяд, Шазима Кямиль и др. Ад-Дирасат аль-иджтимаийя. 7. Аль-Джуз 1. Фылыстын: Маркяз аль-Манахидж, 2016. С. 4.

⁵ Там же. С. 56-64.

⁶ Усман ат-Тыль, Усама Ийяд, Шазима Кямиль и др. Ад-Дирасат аль-иджтимаийя. 7. Аль-Джуз 2. Фылыстын: Маркяз аль-Манахидж, 2016. С. 33-34.

⁷ Там же. С. 51-52.

⁸ Юсеф Амру, Мухаммед Джуда, Ханнан Рийян. Ал-Люга аль-арабийя. 7. Аль-Джуз 1. Фылыстын:



лестинский народ страдает в тюрьмах¹, жизнь людей осложнена в связи с наличием израильских КПП².

В 8 классе в учебнике по обществознанию ученикам предлагается ознакомиться с текстом о динамичном экономическом, политическом и социальном развитии Палестины в современную эпоху, где основная цель ее жителей – освобождение земли от захватчиков³. В пособии «Жизнь и наука» ученикам дано задание подумать, какой эффект оказывает слезоточивый газ, выпущенный «оккупантами», в направлении мирного марша в одном из палестинских городов. Подросткам нужно знать, какие меры предосторожности стоит предпринять и как распространяется химическое вещество по организму⁴. В другом задании представлена ситуация Первой Интифады, в которой палестинцы использовали камни как оружие, поскольку другим они не обладали; ученикам надо ответить, какие еще средства защиты они могут использовать, в пример приводятся предметы на резине и пружине⁵.

В учебнике по обществознанию за 9 класс детям повествуется, что колониальный период нанес колоссальный экономический ущерб арабскому миру. Аналогично сказывается на палестинцах «сионистская оккупация». Согласно пособию, часть стран поднялись после колониализма – Индия, Китай, Бразилия, – и такая же судьба ждет Палестину. В качестве дополнительного задания предлагается устроить бойкот сионистским товарам и осудить сионизм за оккупацию и действия, направленные против Палестины⁶. Отмечается, что «оккупанты» в ходе своей политики предприняли серьезные меры для установления контроля над образованием в Палестине до 2000-х гг.: репрессировали студентов и преподавателей, издеваясь над ними, а также иудизировали Иерусалим для уничтожения там арабской самобытности⁷. Дополнительным примером сходства колониализма и сионистской оккупации выступают казни

Маркяз аль-Манахидж, 2016. С. 13-14.

¹ Там же. С. 25-26.

² Юсеф Амру, Мухаммед Джуда, Ханнан Рийян. Ал-Люга аль-арабийя. 7. Аль-Джуз 2. Фылыстын: Маркяз аль-Манахидж, 2016. С. 62-63.

³ Хасан аль-Каддуми, Хытам Джадаллах, Усама Абу Нахль и др. Ад-Дирасат аль-иджтимаийя. 8. Аль-Джуз 1. Фылыстын: Маркяз аль-Манахидж, 2016.

⁴ Вифаа Хатыр, Мухаммед абу Гадыр. Хуссейн аш-Шаир и др. Аль-улум ва аль-хайя. 8. Аль-Джуз 1. Фылыстын: Маркяз аль-Манахидж, 2016. С. 16.

⁵ Там же. С. 54.

⁶ Амин Абу Бакр, Хамис аль-Афифи, Назих аль-Адра и др. Ад-Дирасат аль-иджтимаийя. 9. Аль-Джуз 1. Фылыстын: Маркяз аль-Манахидж, 2016. С. 19-22.

⁷ Там же. С. 32-33.



египетских крестьян на рубеже XIX–XX вв. британскими войсками, убийства Умара аль-Мухатар итальянцами, Саддама Хуссейна американцами и казни палестинцев израильскими военными, разрушения их домов, установление КПП, строительство разделительной стены. Все эти факты характеризуются как расовая дискриминация¹. Затем описывается, что движение сопротивления дало результат во многих арабских странах, которые получили независимость, из этого выводится логическая цепочка, что палестинское сопротивление пожнет свои плоды².

В 10 классе вводится предмет «География, история и современность Палестины», в котором повторяются карты Палестины из предыдущих годов обучения, описываются палестинские города с их достопримечательностями и разрушительными действиями «оккупантов»³. Даны картинки иссушения Мертвого моря в связи с губительными для природы действиями сионистов⁴. Среди человеческой деятельности, наносящей непоправимый вред природе, указывается строительство разделительной стены и любой демонтаж чего-либо «оккупантами»⁵. Вдобавок дана краткая история событий в Палестине начиная с 1948 г., где представлены тяжелые последствия войн, причина создания ООП, итоги процесса Осло, Интифада Аль-Акса и избрание М. Аббаса на пост президента ПНА⁶. В учебнике в очередной раз демонтируются культурные ценности Иерусалима, где музей Рокфеллера представлен как Палестинский археологический музей⁷. Также наглядно показано, что Палестина богата природными ресурсами, однако они находятся в руках «оккупантов», безжалостно их эксплуатирующих⁸.

В результате после получения неполного среднего образования палестинцы усваивают следующую картину мира: цель «сионистских оккупантов» – уничтожение палестинцев, их истории и ценностей, основная задача – быть непреклонными в своем сопротивлении и не соглашаться на мир с Израилем. В учебниках прослеживается не только постоянное повторение

¹ Там же. С. 37-43.

² Там же. С. 55-60.

³ Мунир Аиш, Тейсир Джабара, Фатхийя Ясин. Джуграфия фылыстыяния ва тарихуха аль-хадис. 10. Аль-Джуз 1. Фылыстын: Маркяз аль-Манахидж, 2016. С. 41-64.

⁴ Там же. С. 4-22.

⁵ Там же. С. 36-37.

⁶ Мунир Аиш, Тейсир Джабара, Фатхийя Ясин. Джуграфия фылыстыяния ва тарихуха аль-хадис. 10. Аль-Джуз 2. Фылыстын: Маркяз аль-Манахидж, 2016. С. 4-76.

⁷ Там же. С. 108.

⁸ Там же. С. 123-126.



схожих картинок Купола Скалы, Аль-Аксы и палестинского флага, но и рассказов: хранение ключей старшим поколением от своих домов в Яффо или Хайфе, мечта о пересечении разделительной стены, страдания заключенных, трагедия 1948 г. Идея возрождения Палестины пронизывает все учебные материалы, что свидетельствует о подготовке партизанского движения со школьной скамьи. К старшим классам данное представление является уже аксиомой. По указанной модели созданы учебники за 11-12 классы, особенно по географии и истории. В вузах нередки семинары и лекции на темы иудизации Иерусалима, попыток уничтожения мусульманских святынь Израилем, агрессии «оккупантов» и проблемы беженцев.

Заключение

Палестинское образование нацелено на то, чтобы сформировать представление у людей о невозможности разрешения палестино-израильского конфликта путем переговоров, поскольку исключается доверие к евреям. В сознании молодых людей складывается картина о невозможности сосуществования двух этносов на одной земле: в итоге один из них будет уничтожен. В результате палестинцы считают, что они борются за свое выживание, за свои ценности, законные права, суверенитет государства. По этой причине они готовы пойти на высокие человеческие жертвы со своей стороны и выжить долгое время, пока их цель не будет достигнута.

Система образования имеет несколько ступеней обучения, подобно тем, которые были созданы в западном мире: дошкольное, школьное, среднее специальное и высшее. В основном оно нацелено на подготовку кадров исключительно для внутреннего рынка. Многие палестинцы после получения среднего специального образования могут быть заняты на мелких и средних должностях в секторе услуг. Для получения высшего образования стимулами являются стипендии, гранты, специальные кредиты и международные программы.

Однако ситуация в ПНА далеко не всегда благоприятствует окончанию даже среднего образования по причине вызовов безопасности, экономических проблем и физического доступа к школам. Кроме того, в связи с заимствованием американской модели составления учебников под призмой местного менталитета, формы преподавания и способности усваивать информацию оно остается некачественным. Учебные пособия не способны дать структуру



предмета, а их ограниченное количество или соединение нескольких предметов в один не способствует расширению сознания и критическому мышлению, а лишь урывистому представлению о разных науках.

При этом большое отражение в программе обучения имеет палестино-израильская проблема, поскольку с первого класса в каждом предмете она так или иначе поднимается путем демонстрации картинок и фотографий, карт, текстов, фраз, где ни разу Израиль не представлен с положительной стороны, а исключительно как агрессор, нацеленный на уничтожение палестинцев и их самобытности. Детям вкладывается в сознание идея о необходимости бороться до победного конца и ждать возрождения Палестины столько, сколько потребуется. Данный подход можно охарактеризовать как возвращение партизанского сопротивления с юных лет, когда еще молодое сознание воспринимает любое слово старшего как истину. Черно-белая модель мира закладывается регулярно и систематично, что не дает даже шанса для появления идеи о мирном сосуществовании двух народов на одной земле.

Литература

1. Хассан Махмуд Абделькарим. *Ат-Таалим фи фылыстын. Дирасат фи ад-дин ва ат-тарбийя ва фылыстын ва ан-нахдаа. Муассасат ад-дирасат аль-фылыстынийя*. Свад ва аш-шариф, 2015.
2. Hanan Ramahi. *Education in Palestine: Current Challenges and Emancipatory Alternatives* / Rosa Luxemburg Stiftung. Regional Office in Palestine.
3. *Palestine (West Bank and Gaza) Education System and Policy Handbook Volume 1 Strategic Information and Developments*. IBP, Inc. Lulu.com, 2008.
4. Ан-Низам ат-Таалимий. *Даулят Фылыстын*. Визарат. 2019. Режим доступа: <https://www.mohe.pna.ps/general-education/general-education/Education-System> [Дата обращения: 22.06.2019].
5. Аль-Джамиат. *Даулят Фылыстын*. Визарат. 2019. Режим доступа: <https://www.mohe.pna.ps/Higher-Education/Institutions/Universities> [Дата обращения: 22.06.2019].
6. Ан-Низам ат-Таалимий аль-Алий. *Даулят Фылыстын*. Визарат. 2019. Режим доступа: <https://www.mohe.pna.ps/Higher-Education-/Higher-Education-System> [Дата обращения: 22.06.2019].



7. *Аль-Хейа аль-ватанийя лильаатимад ва аль-джауда. Даулят Фылыстын*. Визарат. 2019. Режим доступа: <http://www.aqac.mohe.gov.ps/aqac/> [Дата обращения: 22.06.2019].

8. Манх муассасат Абадалла аль-Гарир. *Даулят Фылыстын*. Визарат. 2019. Режим доступа: <https://www.mohe.pna.ps/scholarships/Post/5085/منح-مؤسسة-عبدالله-الغري> [Дата обращения: 22.06.2019].

9. *Иалян Асма ат-Таляба аль-мурашахин лиманзат а. д. Аль-мархум Джамиль аш-Шани лисанавийя инджаз лильам* 2018. Даулят Фылыстын. Визарат. 2018. Режим доступа: <https://www.mohe.pna.ps/scholarships/Post/5130/إعلان-أسماء-الطلبة-المرشحين-لمنحة-أ.د-المرحوم-جميل-الشامي-لثانوية-إنجاز-للعام-٢٠١٨> [Дата обращения: 22.06.2019].

10. *Сундук акрад ат-таляба*. Даулят фылыстын. Сундук икрад табаляба муассасат ат-таалим аль-алий фи фылыстын. 2019. Режим доступа: <http://www.iqrad.edu.ps/> [Дата обращения: 22.06.2019].

11. *Аль-мумаввилун*. Даулят фылыстын. Сундук икрад табаляба муассасат ат-таалим аль-алий фи фылыстын. 2019. Режим доступа: <http://www.iqrad.edu.ps/FullPage/infoDT/funds> [Дата обращения: 22.06.2019].

12. *Шурут ат-такаддум ликард*. Даулят фылыстын. Сундук икрад табаляба муассасат ат-таалим аль-алий фи фылыстын. 2019. Режим доступа: <http://www.iqrad.edu.ps/infoDT/loans> [Дата обращения: 22.06.2019].

13. *Мааир кыяс аль-хаджа*. Даулят фылыстын. Сундук икрад табаляба муассасат ат-таалим аль-алий фи фылыстын. 2019. Режим доступа: <http://www.iqrad.edu.ps/infoDT/loans> [Дата обращения: 22.06.2019].

14. *Шурут ат-такаддум ликард*. Даулят фылыстын. Сундук икрад табаляба муассасат ат-таалим аль-алий фи фылыстын. 2019. Режим доступа: <http://www.iqrad.edu.ps/infoDT/loans> [Дата обращения: 22.06.2019].

15. *Сидад аль-Кард*. Даулят фылыстын. Сундук икрад табаляба муассасат ат-таалим аль-алий фи фылыстын. 2019. Режим доступа: <http://www.iqrad.edu.ps/infoDT/Pay> [Дата обращения: 22.06.2019].

16. *Challenge*. UNICEF. 2019. Available at: <https://www.unicef.org/sop/what-we-do/education-and-adolescents> [Accessed: 22.06.2019].

17. *Child labour increasing in Gaza*. OCHA. 2019. 14 May. Available at: <https://www.ochaopt.org/content/child-labour-increasing-gaza#ftn1> [Accessed: 22.06.2019].



18. *Access to education in Area C of the West Bank*. ОCHA. 2017. 4 July. Available at: <https://www.ochaopt.org/content/access-education-area-c-west-bank> [Accessed: 22.06.2019].

19. *Education undermined by deteriorating humanitarian situation in Gaza*. ОCHA. 2018. 18 May. Available at: <https://www.ochaopt.org/content/education-undermined-deteriorating-humanitarian-situation-gaza> [Accessed: 22.06.2019].

20. *Start of new school year in Gaza*. ОCHA. 2016. 7 October. Available at: <https://www.ochaopt.org/content/start-new-school-year-gaza> [Accessed: 22.06.2019].

21. *Rise in incidents disrupting schooling across the West Bank*. ОCHA. 2018. 14 December. Available at: <https://www.ochaopt.org/content/rise-incidents-disrupting-schooling-across-west-bank> [Accessed: 22.06.2019].

22. *Ихсаат. Аддамир*. 2019. Режим доступа: <http://www.addameer.org/ar/statistics/20190529> [Дата обращения: 22.06.2019].

23. Ахд ат-Тамими... *Рамз Фылыстыний джадид аля дарб нидаль тавыль*. Youtube. 2018. 8 Января. Режим доступа: <https://www.youtube.com/watch?v=sTthjooeb9s> [Дата обращения: 22.06.2019].

24. Косач Г.Г. *Палестинский национализм: становление и эволюция / Нации и национализм на мусульманском Востоке / Отв. ред. В.Я. Белокреницкий, Н.Ю. Ульченко; Институт востоковедения РАН. – М.: ИВ РАН, 2015.*

25. *Palestinian Education. Barriers to access*. Fobzu. 2019. Available at: <https://fobzu.org/education-in-palestine> [Accessed: 22.06.2019].

26. *Мадарис Газза тадиф фи манахиджиха саф аль-аскар*. Youtube. 2016. 5 Декабря. Режим доступа: <https://www.youtube.com/watch?v=7fhcdS79mTY> [Дата обращения: 22.06.2019].

27. *Иджазату сейф аскарийя лиатфал Газза*. Youtube. 2013. 26 Июня. Режим доступа: <https://www.youtube.com/watch?v=s8-bJSJvGlg> [Дата обращения: 22.06.2019].

28. *The UNRWA Road to Terror: Palestinian Classroom Incitement*. Youtube. 2016. 29 May. Available at: <https://www.youtube.com/watch?v=SnLlzNGb9gI&t=7s> [Accessed: 22.06.2019].

29. Хамза Мустафа, *Ифтихар аль-Маляхи, Рукыйя Арар. Ат-тарбийя аль-исламийя*. 1. Аль-Джуз 1. Фылыстын: Маркяз аль-Манахидж, 2016.



30. Ийяд Джубур, Афаф Тахбуб, Набиль Махфуз, Зейнаю Хасунах. *Ат-тарбийя аль-исламийя*. 1. Аль-Джуз 1. Фылыстын: Маркяз аль-Манахидж, 2016.

31. Иман аль-Бадарин, Синаа Абу Хыляль, Иман ан-Наджар. *Ат-тарбийя аль-исламийя*. 2. Аль-Джуз 1. Фылыстын: Маркяз аль-Манахидж, 2016.

32. Ахмад аль-Хатыб, Ассам Абу Халиль, Рания аль-Мубейд. *Люгатина джамия*. 2. Аль-Джуз 1. Фылыстын: Маркяз аль-Манахидж, 2016.

33. Руван ас-Сус, Наиф Штейя, Наджах аль-Хасанат. *Ар-Рийядыйят*. 2. Аль-Джуз 2. Фылыстын: Маркяз аль-Манахидж, 2016.

34. Мунир аль-Каривати, Мухаммед Ариди, Ахмед Джавабира. *Ат-Таншиа аль-ватанийя ва аль-иджтимаийя*. 3. Аль-Джуз 1. Фылыстын: Маркяз аль-Манахидж, 2016.

35. Фатын Масад, Раби Давуд, *Раван ас-Сус и др. Ар-Рийядыйят*. 3. Аль-Джуз 1. Фылыстын: Маркяз аль-Манахидж, 2016.

36. Ахмед аль-Хатыб, Ясир Ганаим, Умр Абдель Рахман и др. 3. Аль-Джуз 2. Фылыстын: Маркяз аль-Манахидж, 2016.

37. Мунир аль-Каривати, Мухаммед Ариди, Ахмед Джавабира и др. *Ат-Таншиа аль-ватанийя ва аль-иджтимаийя*. 4. Аль-Джуз 1. Фылыстын: Маркяз аль-Манахидж, 2016.

38. Ахмед аль-Хатыб, Раид Давикат, Камаль Бувтына, Атаф Баргуси. *Люгатина джамия*. 4. Аль-Джуз 1. Фылыстын: Маркяз аль-Манахидж, 2017.

39. Фатын Масад, Раби Давуд, Раван ас-Сус и др. *Ар-Рийядыйят*. 4. Аль-Джуз 1. Фылыстын: Маркяз аль-Манахидж, 2016.

40. Айман Джувельс, Абдель Салам Увад, Набиль Махфуз и др. *Ат-Тарбийя аль-исламийя*. 5. Аль-Джуз 1. Фылыстын: Маркяз аль-Манахидж, 2016.

41. Халид Даус, Хана Сабах, Ахмед Джавабира. *Ад-Дирасат аль-иджтимаийя*. 5. Аль-Джуз 1. Фылыстын: Маркяз аль-Манахидж, 2016.

42. Халид Даус, Ханан Сабах, Ахмед Джавабира. *Ад-дирасат аль-иджтимаийя*. 5. Аль-Джуз 2. Фылыстын: Маркяз аль-Манахидж, 2016.

43. Умр Ганим, Фарьял аш-Шававира, Джабал Абу Салим и др. *Ат-Тарбийя аль-исламийя*. 6. Аль-Джуз 1. Фылыстын: Маркяз аль-Манахидж, 2016.

44. Мухаммед Ариди, Акрам Хиляхалая, Хамди Абу Лейла и др. *Ад-Дирасат аль-иджтимаийя*. 6. Аль-Джуз 1. Фылыстын: Маркяз аль-Манахидж, 2016.



45. Усман ат-Тыль, Усама Ийяд, Шазима Кямилъ и др. *Ад-Дирасат аль-иджтимаийя*. 7. Аль-Джуз 1. Фылыстын: Маркяз аль-Манахидж, 2016.
46. Усман ат-Тыль, Усама Ийяд, Шазима Кямилъ и др. *Ад-Дирасат аль-иджтимаийя*. 7. Аль-Джуз 2. Фылыстын: Маркяз аль-Манахидж, 2016.
47. Юсеф Амру, Мухаммед Джуда, Ханнан Рийян. *Ал-Люга аль-арабийя*. 7. Аль-Джуз 1. Фылыстын: Маркяз аль-Манахидж, 2016.
48. Юсеф Амру, Мухаммед Джуда, Ханнан Рийян. *Ал-Люга аль-арабийя*. 7. Аль-Джуз 2. Фылыстын: Маркяз аль-Манахидж, 2016.
49. Хасан аль-Каддуми, Хытам Джадаллах, Усама Абу Нахль и др. *Ад-Дирасат аль-иджтимаийя*. 8. Аль-Джуз 1. Фылыстын: Маркяз аль-Манахидж, 2016.
50. Вифаа Хатыр, Мухаммед абу Гадыр. Хуссейн аш-Шаир и др. *Аль-улум ва аль-хайя*. 8. Аль-Джуз 1. Фылыстын: Маркяз аль-Манахидж, 2016.
51. Амин Абу Бакр, Хамис аль-Афифи, Назих аль-Адра и др. *Ад-Дирасат аль-иджтимаийя*. 9. Аль-Джуз 1. Фылыстын: Маркяз аль-Манахидж, 2016.
52. Мунир Аиш, Тейсир Джабара, Фатхийя Ясин. *Джуграфийя фылыстянийя ва тарихуха аль-хадис*. 10. Аль-Джуз 1. Фылыстын: Маркяз аль-Манахидж, 2016.
53. Мунир Аиш, Тейсир Джабара, Фатхийя Ясин. *Джуграфийя фылыстянийя ва тарихуха аль-хадис*. 10. Аль-Джуз 2. Фылыстын: Маркяз аль-Манахидж, 2016.

References

1. Hassan Mkhmud Abdelkarim. *At-Taalim fi fylystyn. Dirasat fi ad-din va at-tarbiyya va fylystyn va an-nakhdaa*. Muassasat ad-dirasat al'-fylystyniyya. Svad va ash-sharif, 2015.
2. Hanan Ramahi. *Education in Palestine: Current Challenges and Emancipatory Alternatives* / Rosa Luxemburg Stiftung. Regional Office in Palestine.
3. *Palestine (West Bank and Gaza) Education System and Policy Handbook Volume 1 Strategic Information and Developments*. IBP, Inc. Lulu.com, 2008.
4. *An-Nizam at-Taalimiy. Daulyat Fylystyn*. Vizarat. 2019. Available at: <https://www.mohe.pna.ps/general-education/general-education/Education-System> [Accessed: 22.06.2019].

5. *Al'-Dzhamiat. Daulyat Fylystyn*. Vizarat. 2019. Available at: <https://www.mohe.pna.ps/Higher-Education/Institutions/Universities> [Accessed: 22.06.2019].
6. *An-Nizam at-Taalimiy al'-Aliy. Daulyat Fylystyn*. Vizarat. 2019. Available at: <https://www.mohe.pna.ps/Higher-Education-/Higher-Education-System> [Accessed: 22.06.2019].
7. *Al-Kheya al'-vataniyya lil'iatimad va al'-dzhauda. Daulyat Fylystyn*. Vizarat. 2019. Available at: <http://www.aqac.mohe.gov.ps/aqac/> [Accessed: 22.06.2019].
8. *Manh muassasat Abadalla al'-Garir. Daulyat Fylystyn*. Vizarat. 2019. Available at: <https://www.mohe.pna.ps/scholarships/Post/5085/> منح مؤسسة عبد الله الغرير [Accessed: 22.06.2019].
9. *Ialyan Asma at-Talyaba al'-murashakhin limanzat a. d. Al'-markhum Dzhamil' ash-Shani lisanaviyya indzhaz lilam 2018. Daulyat Fylystyn. Vizarat. 2018. Available at: https://ww.mohe.pna.ps/scholarships/Post/5130/ إعلان أسماء الطلبة المرشحين لمنحة أ.د. المرحوم جميل الشامي لتأنيوية إنجاز للعام ٢٠١٨* [Accessed: 22.06.2019].
10. *Sunduk akrad at-talyaba. Daulyat fylystyn*. Sunduk ikrad tabalyaba muassasat at-taalim al'-aliy fi fylystyn. 2019. Available at: <http://www.iqrad.edu.ps/> [Accessed: 22.06.2019].
11. *Al'-mumavvilun. Daulyat fylystyn*. Sunduk ikrad tabalyaba muassasat at-taalim al'-aliy fi fylystyn. 2019. Available at: <http://www.iqrad.edu.ps/FullPage/infoDT/funds> [Accessed: 22.06.2019].
12. *Shurut at-takaddum likard. Daulyat fylystyn*. Sunduk ikrad tabalyaba muassasat at-taalim al'-aliy fi fylystyn. 2019. Available at: <http://www.iqrad.edu.ps/infoDT/loans> [Accessed: 22.06.2019].
13. *Maair kyyas al'-khadzha. Daulyat fylystyn*. Sunduk ikrad tabalyaba muassasat at-taalim al'-aliy fi fylystyn. 2019. Available at: <http://www.iqrad.edu.ps/infoDT/loans> [Accessed: 22.06.2019].
14. *Shurut at-takaddum likard. Daulyat fylystyn*. Sunduk ikrad tabalyaba muassasat at-taalim al'-aliy fi fylystyn. 2019. Available at: <http://www.iqrad.edu.ps/infoDT/loans> [Accessed: 22.06.2019].
15. *Sidad al'-Kard. Daulyat fylystyn*. Sunduk ikrad tabalyaba muassasat at-taalim al'-aliy fi fylystyn. 2019. Available at: <http://www.iqrad.edu.ps/infoDT/Pay> [Accessed: 22.06.2019].
16. *Challenge*. UNICEF. 2019. Available at: <https://www.unicef.org/sop/what-we-do/education-and-adolescents> [Accessed: 22.06.2019].



17. *Child labour increasing in Gaza*. OCHA. 2019. 14 May. Available at: <https://www.ochaopt.org/content/child-labour-increasing-gaza#ftn1> [Accessed: 22.06.2019].

18. *Access to education in Area C of the West Bank*. OCHA. 2017. 4 July. Available at: <https://www.ochaopt.org/content/access-education-area-c-west-bank> [Accessed: 22.06.2019].

19. *Education undermined by deteriorating humanitarian situation in Gaza*. OCHA. 2018. 18 May. Available at: <https://www.ochaopt.org/content/education-undermined-deteriorating-humanitarian-situation-gaza> [Accessed: 22.06.2019].

20. *Start of new school year in Gaza*. OCHA. 2016. 7 October. Available at: <https://www.ochaopt.org/content/start-new-school-year-gaza> [Accessed: 22.06.2019].

21. *Rise in incidents disrupting schooling across the West Bank*. OCHA. 2018. 14 December. Available at: <https://www.ochaopt.org/content/rise-incidents-disrupting-schooling-across-west-bank> [Accessed: 22.06.2019].

22. *Ikhsaat. Addamir*. 2019. Available at: <http://www.addameer.org/ar/statistics/20190529> [Accessed: 22.06.2019].

23. *Akhd at-Tamimi... Ramz Fylystyniy dzhadid alya darb nidal' tavyl'*. Youtube. 2018. 8 Yanvary. Available at: <https://www.youtube.com/watch?v=sTthjoob9s> [Accessed: 22.06.2019].

24. Kosach G.G. *Palestinian nationalism: the formation and evolution / Nations and nationalism in the Muslim East / Ed. ed. V.Ya. Belokrenitsky, N. Yu. Ulchenko; Institute of Oriental Studies, RAS. – M.: IO RAS, 2015. (In Russ.)*

25. *Palestinian Education. Barriers to access*. Fobzu. 2019. Available at: <https://fobzu.org/education-in-palestine> [Accessed: 22.06.2019].

26. *Madaris Gazza tadif fi manakhidzhikha saf al'-askar*. Youtube. 2016. 5 December. Available at: <https://www.youtube.com/watch?v=7fhcdS79mTY> [Accessed: 22.06.2019].

27. *Idzhazatu seyf askariyya liatfal Gazza*. Youtube. 2013. 26 June. Available at: <https://www.youtube.com/watch?v=s8-bJSJvGlg> [Accessed: 22.06.2019].

28. *The UNRWA Road to Terror: Palestinian Classroom Incitement*. Youtube. 2016. 29 May. Available at: <https://www.youtube.com/watch?v=SnLIZNGb9gI&t=7s> [Accessed: 22.06.2019].

29. Khamza Mustafa, Iftikhar al'-Malyakhi, Rukyuya Arar. *At-tarbiyya al'-islamiyya*. 1. Al'-Dzhuz 1. Fylystyn: Markyaz al'-Manakhidzh, 2016.



30. Iyyad Dzhubur, Afaf Takhtub, Nabil' Makhfuz, Zeynayu Khasunakh. *At-tarbiyya al'-islamiyya*. 1. Al'-Dzhuz 1. Fylystyn: Markyaz al'-Manakhidzh, 2016.
31. Iman al'-Badarin, Sinaa Abu Khylyal', Iman an-Nadzhar. *At-tarbiyya al'-islamiyya*. 2. Al'-Dzhuz 1. Fylystyn: Markyaz al'-Manakhidzh, 2016.
32. Akhmad al'-Khatyb, Assam Abu Khalil', Raniya al'-Mubeyd. *Lyugatina dzhamilya*. 2. Al'-Dzhuz 1. Fylystyn: Markyaz al'-Manakhidzh, 2016.
33. Ruvan as-Sus, Naif Shteyya, Nadzhakh al'-Khasanat. *Ar-Riyyadyyyat*. 2. Al'-Dzhuz 2. Fylystyn: Markyaz al'-Manakhidzh, 2016.
34. Munir al'-Karivati, Mukhammed Aridi, Akhmed Dzhavabira. *At-Tanshia al'-vataniyya va al'-idzhtimaiyya*. 3. Al'-Dzhuz 1. Fylystyn: Markyaz al'-Manakhidzh, 2016.
35. Fatyn Masad, Rabi Davud, Ravan as-Sus i dr. *Ar-Riyyadyyyat*. 3. Al'-Dzhuz 1. Fylystyn: Markyaz al'-Manakhidzh, 2016.
36. Akhmed al'-Khatyb, Yasir Ganaim, Umr Abdel' Rakhman i dr. 3. *Al'-Dzhuz 2*. Fylystyn: Markyaz al'-Manakhidzh, 2016.
37. Munir al'-Karivati, Mukhammed Aridi, Akhmed Dzhavabira i dr. *At-Tanshia al'-vataniyya va al'-idzhtimaiyya*. 4. Al'-Dzhuz 1. Fylystyn: Markyaz al'-Manakhidzh, 2016.
38. Akhmed al'-Khatyb, Raid Davikat, Kamal' Buvtyna, Ataf Bargusi. *Lyugatina dzhamilya*. 4. Al'-Dzhuz 1. Fylystyn: Markyaz al'-Manakhidzh, 2017.
39. Fatyn Masad, Rabi Davud, Ravan as-Sus i dr. *Ar-Riyyadyyyat*. 4. Al'-Dzhuz 1. Fylystyn: Markyaz al'-Manakhidzh, 2016.
40. Ayman Dzhuvel's, Abdel' Salyam Uvad, Nabil' Makhfuz i dr. *At-Tarbiyya al'-islamiyya*. 5. Al'-Dzhuz 1. Fylystyn: Markyaz al'-Manakhidzh, 2016.
41. Khalid Daus, Khana Sabakh, Akhmed Dzhavabira. *Ad-Dirasat al'-idzhtimaiyya*. 5. Al'-Dzhuz 1. Fylystyn: Markyaz al'-Manakhidzh, 2016.
42. Khalid Daus, Khanan Sabakh, Akhmed Dzhavabira. *Ad-dirasat al'-idzhtimaiyya*. 5. Al'-Dzhuz 2. Fylystyn: Markyaz al'-Manakhidzh, 2016.
43. Umr Ganim, Far'yal ash-Shavavira, Dzhabal Abu Salim i dr. *At-Tarbiyya al'-islamiyya*. 6. Al'-Dzhuz 1. Fylystyn: Markyaz al'-Manakhidzh, 2016.
44. Mukhammed Aridi, Akram Khilyakhalya, Khamdi Abu Leyla i dr. *Ad-Dirasat al'-idzhtimaiyya*. 6. Al'-Dzhuz 1. Fylystyn: Markyaz al'-Manakhidzh, 2016.



45. Usman at-Tyl', Usama Iyyad, Shazima Kyamil' i dr. *Ad-Dirasat al-idzhtimaiyya*. 7. Al'-Dzhuz 1. Fylystyn: Markyaz al'-Manakhidzh, 2016.

46. Usman at-Tyl', Usama Iyyad, Shazima Kyamil' i dr. *Ad-Dirasat al-idzhtimaiyya*. 7. Al'-Dzhuz 2. Fylystyn: Markyaz al'-Manakhidzh, 2016.

47. Yusef Amru, Mukhammed Dzhuda, Khannan Riyyan. *Al-Lyuga al-arabiyya*. 7. Al'-Dzhuz 1. Fylystyn: Markyaz al'-Manakhidzh, 2016.

48. Yusef Amru, Mukhammed Dzhuda, Khannan Riyyan. *Al-Lyuga al-arabiyya*. 7. Al'-Dzhuz 2. Fylystyn: Markyaz al'-Manakhidzh, 2016.

49. Khasan al'-Kaddumi, Khytam Dzhadallakh, Usama Abu Nakhl' i dr. *Ad-Dirasat al-idzhtimaiyya*. 8. Al'-Dzhuz 1. Fylystyn: Markyaz al'-Manakhidzh, 2016.

50. Vifaa Khatyr, Mukhammed abu Gadyr. Khusseyn ash-Shair i dr. *Al'-ulum va al'-khayya*. 8. Al'-Dzhuz 1. Fylystyn: Markyaz al'-Manakhidzh, 2016.

51. Amin Abu Bakr, Khamis al'-Affi, Nazikh al'-Adra i dr. *Ad-Dirasat al-idzhtimaiyya*. 9. Al'-Dzhuz 1. Fylystyn: Markyaz al'-Manakhidzh, 2016.

52. Munir Aish, Teysir Dzhabara, Fatkhiyya Yasin. *Dzhugrafiyya fylystyaniyya va tarikhukha al'-khadis*. 10. Al'-Dzhuz 1. Fylystyn: Markyaz al'-Manakhidzh, 2016.

53. Munir Aish, Teysir Dzhabara, Fatkhiyya Yasin. *Dzhugrafiyya fylystyaniyya va tarikhukha al'-khadis*. 10. Al'-Dzhuz 2. Fylystyn: Markyaz al'-Manakhidzh, 2016.

Информация об авторе

Махмутова Мария Игоревна, младший научный сотрудник Российского института стратегических исследований; соискатель Института востоковедения Российской академии наук, г. Москва, Российская Федерация.

Information about the author

Maria I. Makhmutova, Junior Researcher in the Russian Institute for Strategic Studies; Post-graduate student in Institute of Oriental Studies of the Russian Academy of Sciences, Moscow, Russian Federation.

Раскрытие информации о конфликте интересов

Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

Conflicts of Interest Disclosure

The author declares that there is no conflict of interest.



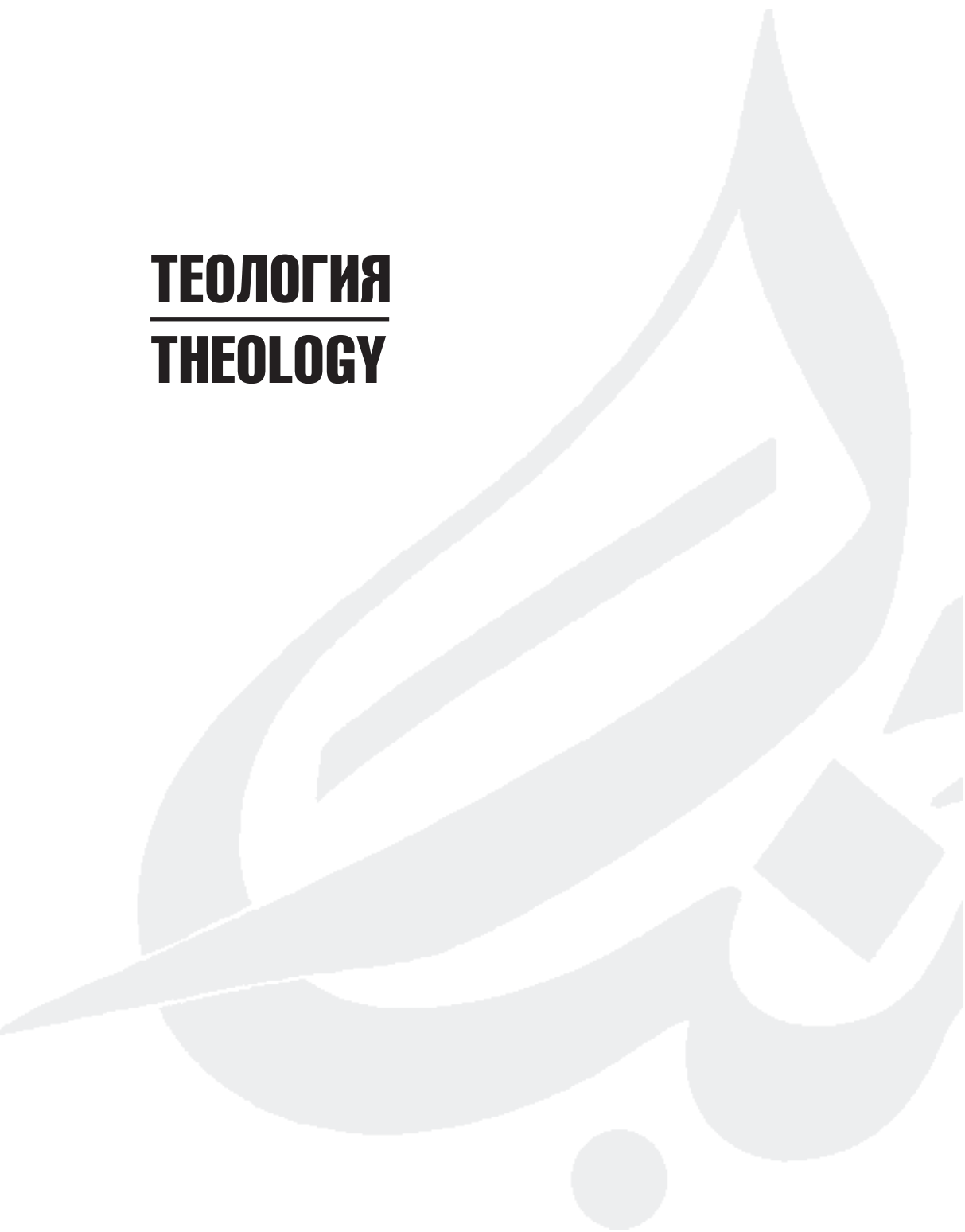
Информация о статье


Поступила в редакцию: 02.07.2019 г.
Одобрена рецензентами: 26.08.2019 г.
Принята к публикации: 05.09.2019 г.

Article info

Received: July 2, 2019
Reviewed: August 26, 2019
Accepted: September 5, 2019

ТЕОЛОГИЯ
THEOLOGY



- 
- ◆ **Образ шейха Ибн-Таймии в трудах Шихабуддина Марджани**
 - ◆ **«Через Коран Мы ниспосылаем то, что служит исцелением души...» (Сура 17:82)**
 - ◆ **Об особенностях актуализации концепта «хиджра» в социо-политическом пространстве постмодерна (1399-1435/1979-2014)**



Образ шейха Ибн-Таймийи в трудах Шихабуддина Марджани

Д.А. Шагавиев ^{1,2,3}

¹ Российский исламский институт;

² Академия наук Республики Татарстан, г. Казань, Российская Федерация;

³ Болгарская исламская академия, г. Болгар, Российская Федерация
e-mail: saiddamir@mail.ru

Резюме: Первым из числа мусульман России, изучавших наследие средневекового ученого Ибн-Таймийи (1263–1328), по мнению татарского мусульманского ученого Ризаэддина Фахреддина (1858–1936), был известный татарский историк и богослов Шихабуддин Марджани (1818–1889). Ризаэддин хазрат в своем трактате о Ибн-Таймийе привел краткую справку Марджани об этом шейхе, где тот характеризуется как мусульманский «еретик» с точки зрения суннитской догматики. Поэтому Риза Фахреддин задался вопросом, на что опирался Марджани при упоминании «ереси» Ибн-Таймийи, так как мусульманские реформаторы (джадиды) в основном положительно отзывались об этом шейхе. В свое время Риза хазрат не смог ответить на этот вопрос. Поэтому цель исследования – выяснить, как Марджани оценивал шейха Ибн-Таймийю в целом. Для этого мы приведем выявленные фрагменты текстов на арабском языке об этом известном богослове из двух сочинений Марджани с переводом и комментариями, кратко проанализируем представленный материал.

Главными источниками для нашего исследования стали третий том биографического произведения Ш. Марджани «Вафиййат аль-асляф» и его богословский труд «аль-‘Азб аль-фурат». Оба произведения написаны на арабском языке. Первое из них имеется только в рукописном варианте, а второе – в рукописном и печатном вариантах. В нашей работе мы нашли фрагменты о Ибн-Таймийи в этих источниках, снабдили их переводом, дали небольшие комментарии, проанализировали эти фрагменты, в том числе сравнив их с текстами из первоисточников, откуда Марджани заимствовал сведения об этом шейхе.



Контент доступен под лицензией Creative Commons

Attribution 4.0 License.

This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 License.



Марджани прояснил свое отношение к шейху в двух фрагментах из своих пояснений к комментариям Джаляля ад-Даввани и в третьем фрагменте из произведения «Вафиййат аль-асляф». В последнем труде татарский автор опирается на такие источники, как «Мир'ат аль-джинан» аль-Йафи'и, который был современником шейха, и «Шарх аль-'акаид аль-'адудыййа» ад-Даввани, который читал некоторые труды шейха. Сам же Марджани вряд ли был знаком с конкретными сочинениями Ибн-Таймийи. Татарский историк и богослов признает высокий статус Ибн-Таймийи как одного из важных ученых ханбалитского мазхаба и крупного знатока хадисов, но также подчеркивает, что последний исповедовал с точки зрения традиционных суннитов некоторые «ереси» (бид'а) в области догматики и издал редкие фетвы, противоречащие четырем суннитским мазхабам.

Ключевые слова: Ибн-Таймийа, Марджани, Вафиййат аль-асляф, аль-'Азб аль-фурат, Ризаэддин Фахреддин, ислам, сунниты, калам, ересь

Для цитирования: Шагавиев Д.А. Образ шейха Ибн-Таймийи в трудах Шихабуддина Марджани. *Minbar. Islamic Studies*. 2019; 12(3):775-796. DOI: 10.31162/2618-9569-2019-12-3-775-796

Благодарности: Автор выражает благодарность Рафаэлю Мухетдинову, бывшему сотруднику Института истории им. Ш.Марджани, который предоставил снимки фрагментов рукописи «Вафиййат аль-асляф» и черновик перевода этих фрагментов, и руководству Болгарской исламской академии, способствовавшему в получении электронной версии фрагментов указанной рукописи.

The Image of Sheikh Ibn-Taimiyyah in the Writings of Shihab al-Din al-Marjani

D.A. Shagaviev^{1,2,3}

¹ *Russian Islamic Institute;*

² *Tatarstan Academy of Sciences, Kazan, Russian Federation;*

³ *Bolgar Islamic Academy, Bolgar, Russian Federation*

e-mail: saiddamir@mail.ru

Abstract: According to the Tatar Muslim scholar Rizaeddin Fakhreddin (1858–1936), the first of the Muslims of Russia who studied the heritage of the medieval scholar Ibn-Taimiyyah (1263–1328), was famous Tatar historian and theologian Shihab al-Din al-Marjani (1818–1889). In his treatise “Ibn-Taimiyyah”, Fakhreddin cited a brief note by Marjani about this Sheikh, where he was characterized as a Muslim “heretic” in terms of Sunni dogma. Since Muslim Tatar reformers (Jadids) mostly spoke positively about the Sheikh, Fakhreddin wondered what Marjani relied on



when referring to the “heresy” of Ibn-Taimiyyah. He could not answer this question in his time. Therefore, the purpose of this study is to find out how Marjani in his writings assessed Sheikh Ibn Taimiyyah in general. In order to do this, we present the identified fragments of Arabic texts about this famous theologian from two works of Marjani, with Russian translation and commentary, and analyse the briefly presented material.

The main sources for our study were the third volume of “Wafiyat al-aslaf”, the biographical work of Sh. Marjani, and his theological work “al-‘Azb al-furat”. Both works are written in Arabic. The first is available only as a manuscript, and the second one as a manuscript, and as a printed version. In our study, we found fragments about Ibn-Taimiyyah in these sources, provided them with a Russian translation, gave short comments, analysed these fragments and compared them with the texts of the original sources, from which Marjani borrowed the information about the Sheikh.

Marjani clarified his attitude towards the Sheikh in two fragments from his footnotes to the commentary of Jalal al-Dawwani, and in the third fragment from the work “Wafiyat al-aslaf”. In the last work, the Tatar author relied on sources such as “Mir’at al-jinan” of al-Yafi’i, who was a contemporary of the Sheikh, and “Sharh al-‘aqaid al-‘adhudiyyah” of al-Dawwani, who read some works of the Sheikh. Marjani himself was not familiar with the specific works of Ibn-Taimiyyah. He recognized the high status of Ibn Taimiyyah. as one of the important scholars of the Hanbali Madhhab and as an expert of Hadiths, but also emphasized that from the point of view of traditional Sunnis, the Sheikh professed some “heresies” (bid’ah) in the field of dogma and issued rare fatwas that contradict to four Sunni Madhhabs.

Keywords: Ibn-Taimiyyah, al-Marjani, Wafiyat al-aslaf, al-‘Azb al-furat, Rizaeddin Fakhreddin, Islam, Sunnis, kalam, heresy

For citation: Shagaviev D.A. The Image of Sheikh Ibn-Taimiyyah in the Writings of Shihab al-Din al-Marjani *Minbar. Islamic Studies*. 2019;12 (3):775-796. (In Russ.) DOI: 10.31162/2618-9569-2019-12-3-775-796

Acknowledgment: The author thanks Rafael Mukhetdinov, a former employee of the Institute of History named after Sh. Mardjani, who provided photographs of fragments of the manuscript “Wafiyat al-aslyaf” and a draft translation of these fragments, and the executives of Bolgar Islamic Academy, who helped to obtain an electronic version of fragments of the manuscript

Введение

Татарский мусульманский ученый Ризаэддин Фахреддин (Рида ад-дин ибн Фахр ад-дин) (1858–1936), преследуя просветительские цели, написал и издал множество книг и статей в серии и рубрике «Мэшхур ирлэр» («Известные мужи»). Отдельной персоналии посвящалась обширная статья или даже целая книга. В серию Фахреддина попали известные и выдающиеся



личности регионального, российского и мирового масштаба. В частности, мусульманские читатели Волго-Уральского региона начала XX века получили возможность познакомиться с биографиями и идеями незаурядных деятелей арабского Востока, такими как Ибн-Рушд (1126–1198), Абу-ль-‘Аля аль-Ма‘арри (973–1057), аль-Газали (1058–1111), Ибн-Таймийя (1263–1328), Ибн-‘Араби (1165–1240), аль-Мутанабби (915–965) [1, с. 113–114], Джамаль ад-дин аль-Афгани (1838–1897) [2]¹. Татарский ученый посвятил личности Ибн-Таймийи целую книгу, в которой есть раздел «Ибне Тэймия Русия исламлары арасында» («Ибн-Таймийя в среде российских мусульман») [3, с.; 4, с. 172–178]. В этом разделе он привел цитату из одного произведения Шихабуддина Марджани (Шихаб ад-дина аль-Марджани) (1818–1889), характеризующую Ибн-Таймийю как еретика с позиций традиционных суннитов, т.е. ашаритов и матуридитов. Затем он задался вопросом: на что опирался Марджани при упоминании ереси Ибн-Таймийи, с одной стороны, не соглашаясь с оценкой Марджани на основе своих знаний о взглядах Ибн-Таймийи, с другой стороны, выражая большой пиетет к этому татарскому ученому и доверяя его оценкам в области шариатских наук. Риза хазрат хотел выяснить источники Шихаб хазрата в его краткой справке о взглядах шейха Ибн-Таймийи, для чего он попытался через близких Марджани прояснить его позицию в этом вопросе, в том числе выйти на другое произведение Марджани, где последний привел биографию средневекового шейха. Разъяснение этого вопроса могло бы окончательным образом прояснить отношение Шихаб ад-дина аль-Марджани к воззрениям шейха Ибн-Таймийи и выяснить источники, на которые он опирался. А это в свою очередь могло бы помочь в получении более точных сведений о факторах и времени распространения идей неординарного ближневосточного шейха мамлюкской эпохи исламской истории в интеллектуальной мусульманской среде Волго-Уральского региона на рубеже XIX и XX вв.

Таким образом, наша главная цель в этом скромном исследовании – выяснить, как Шихаб хазрат оценивал шейха Ибн-Таймийю в целом. Для этого мы приведем выявленные фрагменты текстов на арабском языке об этом известном богослове из двух сочинений Марджани с переводом и комментариями, кратко проанализируем представленный материал и в какой-то мере

¹ Имена упоминаются в порядке выхода в свет книг или статей Р.Фахредина об этих личностях.



постараемся ответить на вопросы Ризаэттина Фахреддина, на которые в свое время он не смог найти ответы.

Главными источниками для нашего исследования стали третий том биографического произведения Ш. Марджани «Вафиййат аль-асляф ва тахиййат аль-ахляф»¹ [5] («Преданность предков и приветствие потомков») и его богословский труд «аль-‘Азб аль-фурат ва-ль-ма’ аз-зуляль ан-накы’ лигуллят руввам аль-ибраз ли-асрар шарх аль-Джаляль»² [6; 7; 8] («Приятная, пресная, свежая и живительная вода для утоления сильной жажды желающих обнаружить тайны комментария Джаляля»). Оба произведения написаны на арабском языке. Первое из них имеется только в рукописном варианте, а второе – в рукописном и печатном вариантах. Именно Ризаэддин хазрат в своем трактате указал на эти книги, чем мы и воспользовались.

Первое сочинение – это составленное по системе некролога библиографический свод о жизни и деятельности знаменитых лиц. В нем широко представлены деятели науки и культуры мусульманского Востока и их произведения. Хронологически охватывается период от VI в. до современной эпохи. Общий объем произведения составляет 4653 страницы [9, с. 258]. Как сообщают турецкие исследователи Орхан Анджакар и ‘Абд аль-Кадир Йылмаз, в нем содержится 6057 биографий известных в истории ислама личностей [10, с. 39]. Этот труд в рукописном виде хранится в Отделе рукописей и редких книг Научной библиотеки Казанского федерального университета. В третьем томе, в частности, находятся некрологи 728 года по хиджре, когда скончался Ибн-Таймийа.

Второе произведение, «аль-‘Азб аль-фурат», является пояснениями к комментариям Джаляль ад-дина ад-Даввани (1427–1512) к символу веры ‘Адуд ад-дина аль-Иджи (1281–1355) и упоминается обычно как «Хашийат аль-Марджани» («Пояснения Марджани»). Джаляль ад-дин Мухаммад ибн Ас‘ад ад-Даввани – кади, правовед шафиитского толка, мутакаллим ашаритского толка, толкователь Корана и философ из Ирана. Автор символа веры (‘акаид) также кади, мусульманский философ, представитель позднего калама ашаритского толка. В тексте комментариев неоднократно упоминается шейх Ибн-Таймийа. В связи с этим Марджани дает краткую справку о нем в одном из таких мест, и также небольшие сведения о ханбалитах в другом

¹ وفيه الأسلاف وتحية الأخلاف

² العذب الفرات والماء الزلال الناقع لعلّة رَوّام الإبراز لأسرار شرح الجلال

таком месте. Этот труд доступен для нас в виде двух стамбульских печатных изданий, где пояснения Марджани даются параллельно с другими супракомментариями. В Государственной публичной библиотеке в Петербурге хранится рукопись этого произведения [9, с. 259].

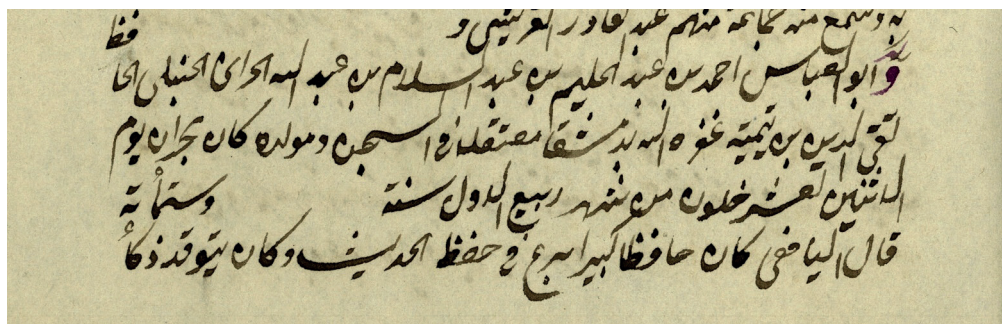


Рис. 1. Начало третьего фрагмента из рукописи «Вафиййат аль-асляф»
Fig. 1. Beginning of the third fragment from the manuscript “Wafiyyat al-aslaf”

Первый фрагмент

Первый фрагмент содержится в сочинении «аль-‘Азб аль-фурат». Его процитировал Ризаэддин Фахреддин после утверждения о том, что «самым первым из числа редких и немногочисленных мусульманских учёных России, изучавших Ибн Таймийю в своих книгах, был ... досточтимый Марджани» [3, с. 98; 4, с. 172]. Это единственное, что он смог процитировать из слов Марджани.

Оригинальный текст на арабском языке:

أبو العباس أحمد بن تيمية من أفاضل الحنابلة الذين يقولون بالجهة والمكان ومن أصحاب الحديث ولما كان مذهبه إثبات المكان للواجب وهو العرش في زعمهم لم يكن له القول بحدوث العالم بجميع أجزائه فاكتمى بحدوث الأئمة خاص وقع به عما وجب عليه في الباب.

Перевод текста:

«Абу-аль-‘Аббас Ахмад Ибн-Таймийя – один из досточтимых ханбалитов, признающих «направление» и «место» [в отношении Аллаха], и из числа приверженцев хадиса. И поскольку его мазхаб утверждает место, а именно Трон (как они заявляют) по отношению к Необходимому (т.е. к Аллаху), то это не позволяет ему говорить о возникновении (новоявленности) всего мироздания со всеми его составляющими. Поэтому он ограничился утвержде-



нием о возникновении (новоявленности) индивидуумов и удовлетворился этим высказыванием, оставив то, что должен был утверждать в этом разделе [вероучения]^{1»}² [6, с. 40; 7, с. 84; 3, с. 98; 4, с. 172–173].

Эту справку Марджани приводит к словам ад-Даввани о «некоторых сочинениях Ибн-Таймийи», видимо, решив пояснить, о ком идет речь. По контексту комментатор дает толкование фразе из кредо аль-Иджи: «[Мир возник (хадис)], явился по мощи Аллаха после того, как его не было» [11, с. 43], и говорит о том, что некоторые поздние хадисоведы (сторонники хадиса) утверждали видовую или категориальную вечность (аль-кыдам аль-джинси) мира. Там же комментатор говорит, что он видел в некоторых сочинениях Ибн-Таймийи вышесказанное утверждение в отношении Трона (аль-'арш) [Афгани, с. 47].

Вообще, Ибн-Таймийя упоминается в комментариях ад-Даввани три раза [11, с. 47, 67, 94]. В первом месте Марджани в своих пояснениях к комментариям дал краткую справку о Ибн-Таймийе. Второе место осталось без внимания татарского автора.³ В третьем месте Марджани дает уже справку о ханбалитах в связи с ересью (по версии Марджани и других богословов) Ибн-Таймийи, кроме того, абзац, где шейх упоминался в третий раз, татарский

¹ Джамаль ад-дин аль-Афгани (1838-1897) объяснил убеждение о вечности мира с точки зрения его категории (джинс) таким образом: «То есть продолжает индивидуум (фард) из индивидуумов мира быть сущим. В каждую из частей времени появляется нечто возникшее (сотворенное) до бесконечности. Некоторые мухаддиси [утверждали это], т.е. опирающиеся на явный смысл хадисов, потому что они увидели в них то, что указывает на это. Так же считал Ибн-Таймийя, как передает от него комментатор [ад-Даввани], потому что Ибн-Таймийя был из числа ханбалитов, опирающихся на явный смысл аятов и хадисов, которые утверждали, что Аллах «возвысился над Троном» (истава 'аля-ль-'арш), усевшись. Когда им сказали, что отсюда следует, что Трон является безначальным, так как Аллах – безначальный, то и место Его безначальное. Безначальность акциденции противоречит его мазхабу, поэтому он сказал, что он (Трон) – вечен по своему виду. Т.е. Аллах продолжает уничтожать один Трон и создавать из ничего другой от безначальности до бесконечности, так чтобы Его «истива» (возвышение над Троном) было вечным. Пречист Аллах... Насколько человек может быть невежественным и насколько отвратительно то, чем он довольствуется для себя!! Я не ведаю, на самом ли деле Ибн-Таймийя что-то говорил из этого? Многие, что передается от него, он не утверждал» [11, с.197-198]. Таким образом, мы видим, что современник Ризы хазрата Джамаль ад-дин аль-Афгани также был не уверен, что Ибн-Таймийя мог исповедовать подобные взгляды. Интересно, что именно аль-Афгани предлагал Ризе хазрату во время встречи в Петербурге читать некоторые труды Ибн-Таймийи [3, с. 96-97; 12, с. 124].

² Здесь перевод со старотатарского языка Шамиля Сайф ад-дина с небольшими изменениями. – Д.Ш.

³ В этом месте комментатор упоминает, что передается от Ибн-Таймийи в некоторых его трудах, что все мудрые люди (аль-'укаля') единогласно согласились по поводу исходного утверждения (аль-мукаддима): «Бог описан всеми атрибутами совершенства и чист от всех качеств несовершенства» [7, с. 258-259].

ученый использовал, как мы покажем ниже, в написании биографии шейха в «Вафиййат аль-асляф».

После цитирования фрагмента Ризаэддин хазрат на основе своих десятилетних изысканий в изданных к тому времени трудов Ибн Таймийи, утверждает, что последний не был сторонником вышеуказанных взглядов и что из его мазхаба не следует убеждение о вечности мира и наличии «направления» и «места» у Аллаха. Вместе с этим, Риза кади говорит о том, что Марджани не мог без соответствующего исследования сделать вышесказанное утверждение. Поэтому он, во-первых, обратился к ученику Марджани Кашшафу Тарджумани для выхода на рукописную версию высказывания Шихаб хазрата и на его биографию Ибн-Таймийи в «Вафиййат аль-асляф» и, во-вторых, к сыну хазрата для разъяснений источников указанного высказывания. В результате оказалось, что рукописная версия цитаты идентична печатной и не имеет каких-то пояснений или ссылок, а нужный том «Вафиййат аль-асляф» недоступен, так как кому-то передан. Сын же известного ученого сообщил, что тот не мог просто опираться на ад-Даввани, а наверняка использовал и другие источники [3, с. 99–101]. Таким образом, вопросы Ризаэдина хазрата остались для него открытыми.

Второй фрагмент

Второй текст также из источника «аль-‘Азб аль-фурат». Как выше замечено, здесь Марджани очень кратко поясняет, что не все ханбалиты придерживались такой «ереси», которую исповедовал шейх Ибн-Таймийя.

Оригинальный текст на арабском языке:

قوله «[ولابن تيمية أبي العباس أحمد وأصحابه] ميل عظيم إلى إثبات الجهة»: قد عمّ هذا الداء المتأخرين من أصحاب أحمد بن حنبل رحمه الله سوى طائفة يسيرة منهم الشيخ أبو الفرج عبد الرحمن بن الجوزي رحمه الله ومتابعيه وقليل ما هم.

Перевод текста:

Его слова «[У Ибн-Таймийи Абу-аль-‘Аббаса Ахмада и его соратников] большая склонность к утверждению «направления» [в отношении Аллаха]¹»:

¹ В кавычках слова Джалаля ад-дина ад-Даввани. Под фразой «его соратники» («асхаби-хи») понимаются его единомышленники из ханбалитского мазхаба. Речь не идет о полном совпадении взглядов, а касается богословского вопроса утверждения «направления», «места» и «телесности» в отношении Всевышнего. Например, убеждение о том, что Бог находится в направлении верха и что он находится на Троне в прямом смысле (хакыкатан) и Своей Сутью (би-зати-хи).



охватил этот недуг всех поздних последователей Ахмада Ибн-Ханбаля [(780–855)]¹ (да смилуется над ним Аллах) кроме небольшой группы, в числе которых шейх Абу-аль-Фарадж ‘Абд ар-Рахман Ибн-аль-Джаузи [(1116–1200)]² (да смилуется над ним Аллах³ и его единомышленниками) и немногие [другие ханбалиты] [6, с. 151; 8, с. 163].

Здесь видно, что Шихаб хазрат был осведомлен о богословских разногласиях, случившихся внутри ханбалитского мазхаба, и возможно, был знаком с трудами по богословию под авторством шейха Ибн-аль-Джаузи. Этот фрагмент усиливает убежденность в том, что Марджани четко представлял себе позицию шейха Ибн-Таймийи и что он считал его отклонившимся от пути имама Ахмада в указанном вопросе.

Иорданский исследователь в области исламского богословия Са‘ид Фуда собрал в одной книге цитаты из книг Ибн-Таймийи и проанализировал их на соответствие положениям, установленным у большинства исламских ученых из числа ранних и поздних представителей суннитских школ калама. Он пришел к выводу, что Ибн-Таймийя в своих трудах действительно откровенным образом утверждал, что у Аллаха есть «направление», «место» и «тело» и что мир по своему виду вечен, хотя его отдельные части являются сотворенными [13]. То есть ученые ислама, которые критиковали воззрения и фетвы Ибн-Таймийи на предмет их несоответствия учению традиционных суннитов, еще до издания и распространения многих трудов этого шейха знали о таких фактах на основе рукописных источников и вряд ли порицали шейха необоснованно.

¹ Абу-‘Абд Аллах Ахмад ибн Мухаммад ибн Ханбаль аш-Шайбани, выдающийся хадисовед и правовед из Багдада, основатель и эпоним ханбалитского мазхаба. По мнению некоторых богословов, является имамом третьего течения внутри суннизма с точки зрения догматики, наряду с ашаризмом и матуридизмом.

² Арабский историк, правовед и мутакаллим ханбалитского толка, хадисовед из Багдада. Кстати, он известен своей жесткой позицией в отношении тех ханбалитов, которые буквально понимали некоторые тексты из Корана и сунны, говорящие о Боге.

³ Здесь мы обращаем внимание на формулы «таракхум» после имени имама Ахмада и шейха Ибн-аль-Джаузи. Такую формулу Марджани после имени Ибн-Таймийи в этом тексте и выше также не использовал. Мы еще раз вернемся к этому вопросу в третьем фрагменте.

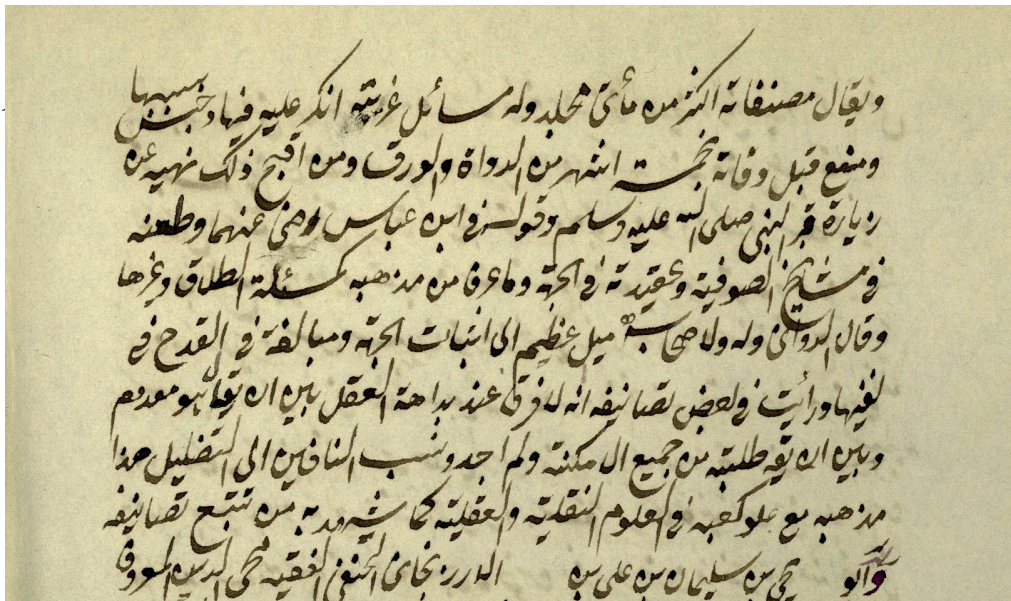


Рис 2. Конец третьего фрагмента из рукописи «Вафиййат аль-асляф»
 Fig. 2. End of the third fragment from the manuscript “Wafiyyat al-aslaf”

Третий фрагмент

Данный фрагмент содержится в третьем томе «Вафиййат аль-асляф» (фото 1 и 2). Мы решили представить его с текстами из источников, откуда их заимствовал известный татарский историк, чтобы видеть, насколько точно он передал содержание первоисточников.

Оригинальный текст на арабском языке из «Вафиййат аль-асляф»:

وأبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام بن عبد الله الحراني الحنبلي الحافظ تقي الدين بن تيمية غفره الله بدمشق معتقلا في السجن، ومولده كان بحران يوم الاثنين العشر خلون من شهر ربيع الأول سنة [أحدى وستين] ستمائة.

قال الياضي: كان حافظا كبيرا، برع في حفظ الحديث وكان يتوقد ذكاء ويقال مصنفاته أكثر من مائتي مجلد، وله مسائل غريبة أنكر عليه فيها، وحبس بسببها، ومنع قبل وفاته بخمسة أشهر من الدواة والورق، ومن أقبح ذلك نهيها عن زيارة قبر النبي صلى الله عليه وسلم، وقوله في ابن عباس رضي الله عنهما، وطعنه في مشائخ الصوفية، وعقيدته في الجهة، وما عرف من مذهبه كمسألة الطلاق وغيرها.

وقال الدواني: وله وأصحابه ميل عظيم إلى إثبات الجهة ومبالغة في القدح في نفيها، ورأيت في بعض تصانيفه: «أنه لا فرق عند بداهة العقل بين أن يقال: هو معدوم، وبين أن يقال: طلبته في جميع الأمكنة فلم أجده». ونسب النافين إلى التعطيل. هذا مذهبه مع علو كعبه في العلوم النقلية والعقلية كما يشهد به من تتبع تصانيفه.

Оригинальный текст на арабском языке из «Мир’ат аль-джинан» и «Шарх ад-Даввани ‘аля-аль-‘акаид аль-‘адудыййа»:



وفيها مات بقلعة دمشق الشيخ الحافظ الكبير تقي الدين أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام بن عبد الله بن تيمية معتقلاً، ومنع قبل وفاته بخمسة أشهر من الدواة [و] الورق، ومولده في عاشر ربيع الأول يوم الاثنين سنة إحدى وستين وست مائة بحران، سمع من جماعة وبرع في حفظ الحديث والأصلين، وكان يتوقد ذكاء، ومصنفاته قيل: أكثر من مائتي مجلد، وله مسائل غريبة أنكر عليه فيها، وحسب بسببها مباينة لمذهب أهل السنة.

ومن أقبحها نهيه عن زيارة قبر النبي عليه الصلاة والسلام، وطعنه في مشائخ الصوفية العارفين، كحجة الإسلام أبي حامد الغزالي، والأستاذ الإمام أبي القاسم القشيري، والشيخ ابن العريف، والشيخ أبي الحسن الشاذلي، وخلائق من أولياء الله الكبار الصفوة الأخيار وكذلك ما قد عرف من مذهبه كمسألة الطلاق وغيرها، وكذلك عقيدته في الجهة، وما نقل عنه فيها من الأقوال الباطلة، وغير ذلك مما هو معروف في مذهبه.

ولابن تيمية أبي العباس أحمد وأصحابه ميل عظيم إلى إثبات الجهة ومبالغة في القدح في نفيها، ورأيت في بعض تصانيفه: "أنه لا فرق عند بديهة العقل بين أن يقال: هو معدوم، أو يقال: طلبته في جميع الأمكنة فلم أجده". ونسب النافين إلى التعطيل. هذا مع علو كعبه في العلوم العقلية والنقلية كما يشهد به من تتبع تصانيفه.

Перевод текста из «Вафийят аль-асляф»:

[В этом же 728 году хиджры] в Дамаске, будучи узником тюрьмы, умер ханбалит Абу-ль-'Аббас Ахмад ибн 'Абд-аль-Хаким ибн 'Абд-ас-Салям ибн 'Абдаллах аль-Харрани, знаток хадисов, Така ад-дин Ибн-Таймийа, да простит его Аллах¹. Он родился в понедельник, 10 раби' аль-авваль шестьсот [шестьдесят первого]² года [хиджры], в Харране.

Аль-Йафи'и [(1298–1367)]³ рассказывал о нем: «Он был великим знатоком хадисов, был искусным в запоминании хадисов, обладал пылким умом.

¹ Мы видим у Марджани отсутствие формулы тараххум («рахима-ху Аллах» либо «рахмат Аллах 'алай-хи» - «да смилуется над ним Аллах») в отношении шейха Ибн-Таймийи, что часто применяется по этикету мусульманских авторов в отношении покойных уважаемых ученых ислама. Вместо этого есть формула просьбы прощения («гафара-ху Аллах» - «да простит его Аллах») за указанного шейха, что говорит о том, что Марджани считал его заблудшим, как можно судить по дальнейшей информации. У аль-Йафи'и и ад-Даввани эти формулы вообще не упоминаются после имени шейха. Если внимательно полистать книгу «Вафийят аль-асляф», мы поймем, что если Марджани положительно отзывался о герое биографии, то, как правило, он использует после его имени формулу тараххума. Если же татарский ученый имеет отрицательное мнение о герое биографии, то обычно он применяет после имени формулу просьбы прощения. То есть этот уже такой тонкий, почти незаметный момент, говорит о предпочтении Шихаб ад-дина аль-Марджани.

² В данном месте текста пустое место. Как сообщает исследователь исторического наследия Марджани Мунир Юсупов: «Стремясь к наибольшей точности, автор [«Вафийят аль-асляф»] не завершил некоторые некрологи. Это касается тех лиц, о смерти которых автор не смог найти достоверных сведений. По этой причине в рукописи произведения имеются белые, то есть незаполненные, незавершенные места, оставленные как бы про запас» [9, с. 123]. В нашем случае пропущена часть года рождения известного деятеля ислама.

³ 'Абд Аллах ибн Ас'ад аль-Йафи'и – мусульманский историк и писатель йеменского происхождения. С учетом того, что он посетил Сирию и Египет, и жил во времена Ибн-Таймийи и его учеников, его информация о последнем представляется наиболее ценной.



[467a/467б] Говорят, что его труды составляют более 200 томов.¹ Ему принадлежат редкие идеи, за которые его осуждали и подвергали заключению. За пять месяцев до его смерти ему запретили пользоваться чернильницей и бумагой. Худшее из того, его запрет посещения могилы Пророка, да благословит его Аллах и да приветствует.²

Ибн-Таймиййу подвергали заключению также за его высказывание об Ибн-‘Аббасе [(619–687)]³, да будет доволен ими обоими Аллах, за осуждение суфийских шейхов⁴, за его убеждение, что Аллах располагается в определенной стороне пространства⁵, и за то, что было известно из его мазхаба, в отношении, например, вопроса о разводе⁶ и других [правовых] проблем».

Ад-Даввани [(1427–1512)] говорил следующее: «У него и у его последователей наблюдалось сильная склонность к утверждению определенного местонахождения Аллаха в пространстве и сильное порицание тех, кто отрицал это учение.

В некоторых его произведениях я встречал мысль о том, что при здравом уме нет различия между утверждением «Он есть не сущее» и утверждением «Я искал его повсюду, но не нашел».⁷

¹ Один из биографов Ибн-Таймиййи, выдающийся знаток хадисов Ибн-Хаджар аль-‘Аскаляни (1371-1449) в «ад-Дуар аль-камина» указывает со ссылкой на его ученика Шамс ад-дина аз-Захаби (1274-1348) на то, что, возможно, если собрать все фетвы шейха в науках, то достигнут они 300 томов и даже больше [14, с. 175].

² Это очень известное мнение Ибн-Таймиййи. Но точнее он запрещал путешествие с целью посещения могилы Пророка (мир ему).

³ ‘Абд Аллах ибн ‘Аббас аль-Хашими, сподвижник и двоюродный брат Пророка Мухаммада (мир ему), является выдающимся толкователем Корана. Упоминание порицания шейхом Ибн-Таймиййей этого знатного сподвижника в первоисточнике, т.е. у аль-Йафии отсутствует. Это наводит на мысль, что Марджани мог воспользоваться каким-то другим вариантом или другой передачей книги «Мир’ат аль-джинан».

⁴ Марджани не стал называть конкретные имена суфийских шейхов, как это сделано в первоисточнике.

⁵ На это уже было указано в двух предыдущих фрагментах.

⁶ По мнению шейха, три раза произнесенный развод (таляк) в один момент засчитывался как один, чем противоречил мнению остальных факыхов четырех мазхабов.

⁷ Похожая фраза встречается при обсуждении вопроса о «направлении» (аль-джиха) у Ибн-Таймиййи в произведении «Байан тальбис аль-джахмиййа фи та’сис бида’ихим аль-калямиййа» [17, с. 496] «Простые люди (‘авамм) не различают между словами кого-то: «Я искал его, но не нашел его в каком-либо месте» и словами: «Я искал его, а он оказывается не-сущий». Вообще этот труд шейха аль-Харрани – один из известных источников, где он откровенно утверждает в отношении Всевышнего местоположение и направление, тем самым противореча положением, установленным у большинства суннитских и несуннитских толков исламского вероучения. Например см. 4/492 и далее. Сравните с утверждением из фетвы одного из современных последователей идей Ибн-Таймиййи шейха аль-‘Усаймина (1929-2001): «Шесть направлений (сторон света) – это верх, низ, справа, слева, позади и впереди. Всякое что-либо существующее имеет отношение к одному из этих направлений



Ибн-Таймийа относил отрицающих [местонахождение в отношении Бога] к заблуждающимся (тем, кто аннулируют божественные атрибуты). Таковы его взгляды, хотя он и достиг высокого положения в традиционных и рационалистических науках, в чем может убедиться любой, кто станет исследовать его труды». ¹[5, л. 467а– 467б].

Перевод текста из «Мир’ат аль-джинан» и «Шарх ад-Даввани ‘аля-аль-‘акаид аль-‘адудыййа»:

В этом году, будучи заключенным, скончался в крепости Дамаска крупный знаток хадисов, шейх Таки ад-дин Ахмад ибн ‘Абд-аль-Халим ибн ‘Абд-ас-Салям ибн ‘Абд Аллах ибн Таймийа. За пять месяцев до кончины его лишили чернил и бумаги. Родился он в понедельник 10-го раби‘ аль-авваль 661 года в Харране. Он учился у группы ученых и особенно отличился в запоминании хадиса и в науках вероучения и методологии фикха². Он был очень смыслёным человеком. Говорили, что он написал более двухсот томов книг. У него были странные суждения, за которые его порицали, и по причине которых его сажали в тюрьму за противоречие мазхабу суннитов.

Из самых отвратительных его суждений – его запрет на посещение могилы Пророка (благословение и мир ему), нападки на суфийских шейхов, познавших [Господа], таких как «Довод ислама» Абу-Хамид аль-Газали [(1058-1111)]³, учитель и имам Абу-ль-Касим аль-Кушайри [(986-1074)]⁴,

(сторон). Это известно очевидным образом. Если же будут отрицать эти направления (стороны света) от Аллаха Всевышнего, то из этого обязательным образом последует, что Он не существует» [23, с. 131].

¹ Здесь перевод с арабского Рафаэля Мухетдинова с нашими добавлениями и исправлениями. – Д.Ш.

² Или здесь можно понимать, что Ибн-Таймийа отличился в науках Корана и сунны, так как автор использовал слово «аль-асляйн» («две основы»).

³ «Довод ислама» Мухаммада ибн Мухаммад ат-Туси – выдающегося суннитского богослова и суфия родом из Хорасана, автора множества известных трудов. В «ад-Дурар аль-камина» сообщается, что по причине сильной приверженности мазхабу ханбалитов шейх Ибн-Таймийа резко критиковал ашаритов до такой степени, что даже ругал аль-Газали [14, с. 179]. В этом же источнике передается критика шейха в отношении крупного суфийского шейха Ибн ‘Араби (1164-1240) и его сторонников [14, с.180]. Однако суфийские шейхи, кроме аль-Газали, упомянутые у аль-Йафи’и как объекты нападок Ибн-Таймийи, вполне могли быть в зоне его критики. Но были и другие представители суфизма, которых шейх прославлял, но об этом в биографии аль-Йафи’и, как и аль-Марджани, не сообщается. Например, Ибн Таймийа сказал об одном из крупных ранних авторитетов суфизма аль-Джунайде (830-910): «Тот, кто последовал пути аль-Джунайда из людей суфизма и познания, встал на прямую стезю, спасен и обрел счастье» [16, с. 355].

⁴ ‘Абд аль-Карим ибн Хавазан – известный исламский богослов, шафиит, ашарит из Нишапура, один из классиков суфизма.



шейх Ибн-аль-‘Ариф [(1088-1141)]¹, шейх Абу-ль-Хасан аш-Шазили [(1196-1258)]² и многие великие и избранные наилучшие святые угодники Аллаха. Также известны из его мазхаба вопрос о [тройном] разводе и других правовых суждениях, его убеждение о «направлении», передающиеся от него ложные идеи и прочее из того, что не скрыто из его мазхаба [15, с. 209].

У Ибн-Таймийи Абу-аль-‘Аббаса Ахмада и его соратников большая склонность к утверждению «направления» [в отношении Аллаха] и преувеличение в порицании его отрицания. Я видел в некоторых его трудах, что «нет разницы очевидным образом между высказыванием: “он не-сущий”, или высказыванием: “я искал его во всех местах, но не нашел его”». Он относил отрицающих [направление от Аллаха] к аннулирующим [атрибуты Аллаха]. И это несмотря на его высокое положение в рациональных науках и знаниях о предании, как свидетельствуют те, кто изучил его труды [6, с. 151; 8, с.163].

В первоисточнике не упоминается критика Ибн-Таймийи в отношении Ибн-‘Аббаса, но упоминаются имена некоторых суфийских авторитетов. Богословам больше известны нападки Ибн-Таймийи на другого сподвижника и двоюродного брата Пророка ‘Али ибн Абу-Талиба. Например, в своем труде «Минхадж ас-сунна» [18] против шиитов шейх, критикуя и порицая последних, отвергает достоверность и приемлемость хадисов о достоинствах ‘Али. При этом он объявил ложью не только слабые и сфабрикованные хадисы, но и некоторые многие хадисы, достигшие степени достоверности или приемлемости с точки зрения суннитских хадисоведов [19, с. 551–552], поэтому это могло расцениваться как уничижение статуса этого близкого к Пророку сподвижника. Также Ибн-Хаджар со ссылкой на современника Ибн-Таймийи Наджм ад-дина ат-Туфи (1259–1316) сообщает, что шейх насчитал 17 ошибок ‘Али, где тот якобы противоречил тексту Корана [14, с.179]. Однако об обвинении в неверии Ибн-‘Аббаса шейхом Ибн-Таймийей упоминает дамаский шейх Таки ад-дин аль-Хисни (1351–1426): «Его книги наполнены ташбихом, таджсимом, указаниями на пренебрежение Пророком (да благословит Аллах его и приветствует) и «двумя шейхами» [халифами Абу-Бакром и ‘Умаром], такфиром ‘Абд Аллаха ибн ‘Аббаса (да будет доволен им Аллах), и что он безбожник, и посчитал [Ибн-Таймийя] ‘Абд Аллаха ибн ‘Умара [(ум.

¹ Ахмад ибн Мухаммад ибн Муса ас-Сынхаджи аль-Андалуси, ученый, суфий и поэт из Магриба.

² ‘Али ибн ‘Абд Аллах – исламский богослов из Северной Африки, основатель и эпоним суфийского тариката Шазилийя.



в 693)]¹ (да будет доволен ими обоими Аллах) из числа преступников, и что он заблудший еретик. Он упоминал это в своей книге «ас-Сырат аль-муста-кым ва ар-радд ‘аля ахль аль-джахим» [20, с. 98; 21, с. 506–507]. Указанный труд Ибн-Таймийи издан под названием «Иктида’ ас-сырат аль-муста-кым ли-мухалыфат асхаб аль-джахим» [22]. При знакомстве с этим источником мы не увидели таких мест, и даже наоборот, автор часто приводит хадисы от Ибн-‘Аббаса. Возможно, аль-Хисни имел в виду не прямые намеки или скрытые указания на принижение статуса этого сподвижника², что нуждается в более глубоком изучении. По крайней мере, сам он не предоставил соответствующих цитат из данной книги.

Следует заметить, что Марджани не указал ни одного из сочинений шейха Ибн-Таймийи, хотя обычно в других биографиях известных и плодотворных авторов мусульманского Востока он это делал. По нашему мнению, это указывает, во-первых, на то, что татарский ученый не был знаком напрямую с трудами последнего, во-вторых, вероятно, на то, что он не считал нужным или полезным давать перечень его трудов из-за «еретической» репутации автора. Ризаэддин Фахреддин упоминает в главе «Его сочинения» своего трактата «Ибн-Таймийа», что «согласно библиографии, составленной по каталогам библиотек Дамаска, в них хранится большая часть работ Ибн-Таймийи, также имеется множество рукописей, приписываемых ему» [4, с. 55]. Именно ученые, побывавшие в Дамаске, имели возможность знакомиться с трудами Ибн-Таймийи до XX века. А Марджани во время хаджа в 1880 году, судя по изданной части его путевых заметок [27], через Дамаск не проезжал. Далее, Р. Фахреддин замечает, что «издание его трудов, развернувшееся в последние двадцать лет, свидетельствует о том, что мир обратил на них внимание» [4, с. 55]. С учетом того, что трактат «Ибн-Таймийа» вышел в свет в 1911 году, то речь шла о конце XIX и начале XX веков. В связи с этим вряд ли Марджани

¹ Сын халифы ‘Умара, известный сподвижник и передатчик хадисов.

² Подобное мы встречаем у популярного среди определённой части мусульманской молодежи современного автора Насыр ад-дина аль-Альбани (ум. в 1999), известного призывом к отказу от следования четырьмя правовыми школами суннизма. Шейх аль-Альбани в своих пояснениях к сборнику хадисов имама аль-Бухари (Книга о толковании Корана, раздел суры «аль-Касас»), после того как последний истолковал термин «ваджх» («лик») как власть [24, с. 112] в аяте «И все погибает, кроме Лица Его» (28:88) [25, с. 363] сказал, что такое не может утверждать верующий мусульманин [26, с. 523]. По этой причине в соцсетях, где критикуется аль-Альбани, говорится о том, что он якобы обвинил в неверии самого имама аль-Бухари, хотя понятно, что имеется в виду его отказ доверять этому сообщению от имама.



имел возможность увидеть кое-что из наследия Ибн-Таймийи в печатном виде.

Следует заметить, что из второго источника («Шарх аль-‘акаид аль-‘адудыййа») Шихаб хазрат заимствовал текст почти слово в слово, а в случае заимствования из первого источника («Мир’ат аль-джинан») наблюдаются определённые отличия, хотя они и незначительны в плане смыслов и содержания. Автор «Мир’ат аль-джинан» был современником шейха Ибн-Таймийи, поэтому обращение к этой книге в историческом аспекте обосновано. Автор же второго источника известен как мусульманский философ и мутакаллим, поэтому его справка имела богословский характер. Вдобавок к этому, Джаляль ад-Даввани заявлял, что он читал труды Ибн-Таймийи. Таким образом, Ш. Марджани выбрал для себя достаточно авторитетные источники для биографии шейха.

Заключение

В результате нашего исследования удалось получить полную ясность в вопросе об отношении Шихаб ад-дина аль-Марджани к шейху Ибн-Таймийи. Марджани дает справку о шейхе в своих пояснениях к комментариям Джаляля ад-Даввани и в произведении «Вафиййат аль-асляф». В последнем труде татарский автор опирается на такие источники, как «Мир’ат аль-джинан» аль-Йафи’и, который был современником шейха, и «Шарх аль-‘акаид аль-‘адудыййа» ад-Даввани, читавшего некоторые труды шейха. Сам же Марджани вряд ли был знаком с конкретными сочинениями Ибн-Таймийи. Татарский историк и богослов признает высокий статус Ибн-Таймийи как одного из важных ученых ханбалитского мазхаба и представителя приверженцев хадиса, но также подчеркивает, что последний исповедовал с точки зрения традиционных суннитов некоторые «ереси» (бид’а) в области догматики и издал редкие фетвы, противоречащие четырем мазхабам. Примечательно, что Марджани после имени шейха не применяет формулу «таракхум», однако использовал формулу «тағфир», то есть просил для него прощения у Аллаха, а не милости, как он делал после имени, например, имама Ахмада и ханбалитского ученого Ибн-аль-Джаузи. Таким образом, в трудах Ш. Марджани шейх Ибн-Таймийа предстает в образе одного из мусульманских «еретиков» (мубтади’а) в лоне суннитского ислама, что не стыкуется с позицией



некоторых поздних представителей джадидизма в Волго-Уральском регионе в отношении этого авторитета салафитского движения.

Литература

1. Байбулатова Л.Ф. «Асар» Ризы Фахреддина: источниковая основа и значения свода. Казань: Татар. кн. изд-во; 2006. 174 с.
2. Ризаэтдин бине Фэхретдин. *Шәех Жәмәлетдин*. Шура. 1917, No 14. 313–316; No 16. 361–365. (На старотат. яз.).
3. Ризаэтдин бине Фэхретдин. *Ибне Тэймия*. Оренбург: Вақыт; 1911. с. (На старотат. яз.)
4. Фахретдин Р. *Ибн Таймийя*. Пер. с старотат. М.: Форум; 2018. 240 с.
5. Шихаб ад-дин аль-Марджани. *Китаб вафиййат аль-асляф ва тахиййат аль-ахляф*. Рук. ОРРК КФУ, Т.1450, №611А. (На араб. яз.).
6. *Жәләлед-Дәүвани [шәрхе] вә хашиясе Хәлхали вә һамишендә хашиясе Мәрҗани*. Стамбул: Әсгад Әфенди матбагасе; 1291 х./1873. 205 с. (На араб. яз.).
7. *Хашийат аль-мауля аль-Марджани*. В.: Хашийат аш-шайх Исма‘иль аль-Калянбави ‘аля шарх Джаляль ад-Даввани ас-Сыддики. Стамбул: дар ат-тыба‘а аль-‘амира; 1317 х., Т.1. 301 с. (На араб. яз.).
8. *Хашийат аль-мауля аль-Марджани*. В.: Хашийат аш-шайх Исма‘иль аль-Калянбави ‘аля шарх Джаляль ад-Даввани ас-Сыддики. Стамбул: дар ат-тыба‘а аль-‘амира, 1317 х., Т.2. 296 с. (На араб. яз.).
9. Юсупов М.Х. *Шигабутдин Марджани*. Казань: Татар. кн. изд-во; 2005. 271 с.
10. Шихаб ад-дин аль-Марджани. *Назурат аль-хакк фи фардыййат аль-‘иша’ ва-ин лям йагыб аш-шафак*. Тахкык Орхан Анджакар ва ‘Абд аль-Кадир Йылмаз. Стамбул: дар аль-Хикма; 2012. 555 с. (На араб. яз.).
11. Джамаль ад-дин аль-Афгани. Мухаммад ‘Абдух, *Та‘ликат ‘аля шарх аль-‘акаид аль-‘адудыййа. И‘дад ва такдим Саййид Хади Хосрушахи*. Каир: мактабат аш-Шурук ад-даулиййа; 2002. 518 с. (На араб. яз.).
12. Шагавиев Д.А. Влияние мусульманского реформатора Джамал ад-дина ал-Афгани на татарского богослова Ризаэтдина Фахретдина (Ризу Фахретдинова). Вестник Ленинградского государственного университета имени А.С. Пушкина. 2014; 4 История (4): 118-125.



13. Са'ид 'Абд аль-Лятыф Фуда, *аль-Кашиф ас-сагыр 'ан 'акаид Ибн-Таймиййа*. 'Амман: дар ар-Рази; 2000. 504 с. (На араб. яз.).

14. Ибн-Хаджар аль-'Аскаляни, *ад-Дурар аль-камина фи а'йан аль-миа ас-самина*. Муракабат Мухаммад 'Абд аль-Му'ид Дан. Хайдарабад: Маджлис даират аль-ма'ариф аль-'усманиййа; 1972. Т.1. 562 с. (На араб. яз.).

15. 'Абд Аллах ибн Ас'ад аль-Йафи'и, *Мир'ат аль-джинан ва 'ибрат аль-йакзан фи ма'рифат ма йу'табар мин хавадис аз-заман*. Комментарийи Халиль аль-Мансура. Бейрут: дар аль-кутуб аль-'ильмиййа; 1997. Т.4. 335 с. (На араб. яз.).

16. Ибн-Таймиййа. *Маджму' аль-фатава*. Тахкык 'Абд ар-Рахман ибн Мухаммад ибн Касим. Медина: муджамма' аль-малик Фахд ли-тыба'ат аль-Мусхаф аш-Шариф; 1995. Т.14. 498 с. (На араб. яз.).

17. Ибн Таймиййа. *Байан тальбис аль-джахмиййа фи та'сис бида'ихим аль-калямиййа*. Тахкык Мухаммад аль-'Абд аль-'Азиз аль-Ляхим. Медина: муджамма' аль-малик Фахд ли-тыба'ат аль-Мусхаф аш-Шариф; 1426 х. Ч.4. 629 с. (На араб. яз.).

18. Ибн-Таймиййа. *Минхадж ас-сунна ан-набавиййа фи накд калям аш-ши'а ва-ль-кадариййа*. Тахкык Мухаммад Рашад Салим. Эр-Рияд: Джами'ат аль-имам Мухаммад ибн Са'уд аль-ислямиййа; 1986. 9 томов. (На араб. яз.).

19. Ибн-Хаджар аль-'Аскаляни. *Лисан аль-мизан*. Тахкык 'Абд аль-Фаттах Абу-Гудда. Бейрут: дар аль-Башаир аль-ислямиййа; 2002. Т.8. 579 с. (На араб. яз.).

20. Тахы ад-дин Абу-Бакр аль-Хисни. *Даф' шубах ман шаббаха ва та-маррада ва насаба залика иля-с-сайид аль-джалиль аль-имам Ахмад*. Каир: аль-Мактаба аль-азхариййа ли-т-турас; 2010. 190 с. (На араб. яз.).

21. 'Абд Аллах ибн Салих аль-Гусн. *Да'ава аль-мунавиин ли-шайх аль-ислям Ибн-Таймиййа 'ард ва накд*. Эд-Даммам: дар Ибн-аль-Джаузи; 1424 х. 664 с. (На араб. яз.).

22. Ибн-Таймиййа. *Иктида' ас-сырат аль-мустакым ли-мухалыфат ас-хаб аль-джахим*. Тахкык Насыр 'Абд аль-Карим аль-'Акль. Бейрут: дар 'Алям аль-кутуб; 1999. 2 тома. (На араб. яз.).

23. *Маджму' фатава ва расаиль фадылят аш-шайх Мухаммад ибн Салих аль-'Усаймин*. Джам' ва тартиб Фахд ибн Насыр ас-Суляйман. Эр-Рияд: дар аль-Ватан; 1412 х. Ч.1. 334 с. (На араб. яз.).



24. аль-Бухари, *аль-Джами' ас-сахих*. Тахкык Мухаммад Зухайр ибн Насыр аль-Насыр. Бейрут: дар Таук ан-наджат; 1422 х. Т.6. 198 с. (На араб. яз.).

25. *Коран*. Перевод с арабского и комментарии Б.Я. Шидфар. М.: Изд. дом Марджани; 2012. 608 с.

26. 'Уккаша 'Абд аль-Маннан ат-Тыби. *Фатава аш-шайх аль-Альбани ва мукаранату-ха би-фатава аль-'уляма'*. Каир: мактабат ат-Турас аль-ислям-ми; 1994. 643 с. (На араб. яз.).

27. Шихаб ад-дин аль-Марджани. *Рихлят аль-Марджани*. Казань: Тип. М. Чирковой; 1898. 30 с. (На старотат. яз.).

References

1. Baibulatova LF, "Asar" Rizu Fakhreddina: istochnikovaia osnova i znacheniiia svoda ["Proceedings" ("Athar") of Riza Fakhreddin: source basis and values of the code]. Kazan: Tatar book publ.; 2006. (In Russ.)

2. Rizaetdin bine Fakhretdin, *Shaekh Jamaleddin* [Sheikh Jamal al-Din]. Shura. 1917, No 14. 313–316; No 16. 361–365. (In Old Tatar).

3. Rizaetdin bine Fakhretdin, *Ibne Taimiya* [Ibn Taimiyyah]. Orenburg: Vaqyt; 1911. (In Old Tatar).

4. Fakhretdin R, *Ibn Taimiyyah*. Trans. from the Old Tatar. Moscow: Forum; 2018. (In Russ.)

5. Sihab al-Din al-Marjani, *Kitab Wafiyat al-aslaf wa tahiyat al-akhlaf* [Devotion to predecessors and greetings to descendants]. Manuscript in the Department of Manuscripts and Rare books, Kazan Federal University, T.1450, No 611A. (In Arabic).

6. *Jalal ad-Dawwani wa hashiyase Khalkhali wa hamishenda hashiyase Marjani* [Jalal al-Dawwani's [commentary] and its Khalkhali and Marjani footnotes]. Istanbul: As'ad Efendi Publ.; 1291 H./1873. (In Arabic).

7. *Hashiyat al-mawla al-Marjani* [Sheikh al-Marjani footnotes]. In: Hashiyat al-Shaykh Isma'il al-Kalanbawi 'ala sharh Jalal al-Din al-Dawwani al-Siddiqi [Sheikh Ismail al-Kalanbawi footnotes for Jalal al-Din al-Dawwani al-Siddiqi commentary]. Istanbul: Dar al-Tiba'ah al-'Amirah; 1317 H., V.1. (In Arabic).

8. *Hashiyat al-mawla al-Marjani* [Sheikh al-Marjani footnotes]. In: Hashiyat al-Shaykh Isma'il al-Kalanbawi 'ala sharh Jalal al-Din al-Dawwani al-Siddiqi [Sheikh Ismail al-Kalanbawi footnotes for Jalal al-Din al-Dawwani al-Siddiqi commentary]. Istanbul: Dar al-Tiba'ah al-'Amirah; 1317 H., V.2. (In Arabic).



9. Yusupov MH, *Shigabutdin Mardzhani* [Shihabuddin Marjani]. Kazan: Tatar book publ.; 2005. (In Russ.)

10. Shihab al-Din al-Marjani, *Nazurat al-haqq fi fardhiyyat al-'isha' wa-in-lam yaghib al-shafaq* [The observation of truth in the obligation of night prayer, even if the dawn has not disappeared]. Ed. Orhan Anjaqar and 'Abd al-Qadir Yilmaz. Istanbul: Dar al-Hikma; 2012. (In Arabic).

11. Jamal al-Din al-Afghani and Muhammad 'Abduh, *Ta'liqat 'ala sharh al-'aqaid al-'adhudiyyah* [Comments on the commentary of Adhudiyyah creed]. Ed. Sayyid Hadi Khosrushahi. Cairo: Maktabat al-Shuruq al-Dawliyyah; 2002. (In Arabic).

12. Shagaviev DA, *Vliyaniye musul'manskogo reformatora Dzhamal ad-dina al-Afgani na tatarskogo bogoslova Rizaetdina Fakhretdina* (Rizu Fakhretdinova) [Influence of the Muslim reformer Jamal al-Din al-Afghani to the Tatar theologian Rizaetdin Fahretdin (Riza Fakhretdinov)]. Bulletin of A.S. Pushkin Leningrad State University. 2014; 4 History (4): 118-125. (In Russ.)

13. Sa'id 'Abd al-Latif Fudah, *al-Kashif al-saghir 'an 'aqaid Ibn-Taimiyyah* [The small detector of Ibn-Taimiyyah's beliefs]. Amman: Dar al-Razi; 2000. (In Arabic).

14. Ibn-Hajar al-'Asqalani, *al-Durar al-kamina fi a'yan al-mia al-thaminah* [Hidden pearls in famous people of the eighth century]. Ed. Muhammad 'Abd al-Mu'id Dhan. Hyderabad: Majlis Dairat al-Ma'arif al-'Uthmaniyyah; 1972. V. 1. (In Arabic).

15. 'Abd Allah ibn As'ad al-Yafi'i, *Mir'at al-jinan wa 'ibrat al-yaqzan fi ma'rifat ma yu'tabar min khawadith al-zaman* [The mirror of the heart in knowing what is important from the events of time]. Commented by Khalil al-Mansur. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah; 1997. V.4. (In Arabic).

16. Ibn-Taimiyyah, *Majmu' al-fatawa* [Collection of Fatwas]. Ed. 'Abd al-Rahman ibn Muhammad ibn Qasim. Medina: Mujamma' al-Malik Fahd li-tiba'at al-Mushaf al-Sharif; 1995. V.14. (In Arabic).

17. Ibn-Taimiyyah, *Bayan talbis al-jahmiyyah fi ta'sis bida'i-him al-kalamiyyah* [Criticism of [Fakhr al-Din al-Razi's] incorporation]. Ed. Muhammad al-'Abd al-'Aziz al-Lahim. Medina: Mujamma' al-Malik Fahd li-tiba'at al-Mushaf al-Sharif; 1426 H. V.4. (In Arabic).

18. Ibn-Taimiyyah, *Minhaj al-sunnah al-nabawiyyah fi naqdh kalam al-shi'ah wa-l-qadariyyah* [The way of the Prophet's Sunna]. Ed. Muhammad Rashad Salim.



Riyadh: Jami'at al-Imam Muhammad ibn Sa'ud al-Islamiyyah; 1986. 9 volumes. (In Arabic).

19. Ibn-Hajar al-'Asqalani, *Lisan al-mizan* [The tongue of the balance]. Ed. 'Abd al-Fattah Abu-Ghuddah. Beirut: Dar al-Bashair al-Islamiyyah; 2002. V.8. (In Arabic).

20. Taqi al-Din Abu-Bakr al-Hisni, *Daf' shubah man shabbaha wa tamarrada wa nasaba zhalika ila-l-sayyid al-jalil al-imam Ahmad* [The reflection of the doubts of the one who committed anthropomorphism, rebelled and attributed this to the great lord Imam Ahmad]. Cairo: al-Maktabah al-Azhariyyah li-l-Turath; 2010. (In Arabic).

21. 'Abd Allah ibn Salih al-Ghusn, *Da'awa al-munawiin li-shaikh al-islam Ibn-Taimiyyah 'ardh wa naqd* [Lawsuits of opponents against Sheikh of Islam Ibn Taimiyyah]. Ed-Dammam: Dar Ibn-al-Jawzi; 1424 H. (In Arabic).

22. Ibn-Taimiyyah. *Iqtidha' al-sirat al-mustaqim li-mukhalafat ashab al-jahim* [Following The Straight Path]. Ed. Nasir 'Abd al-Karim al-'Aql. Beirut: Dar 'Alam al-Kutub; 1999. 2 volumes. (In Arabic).

23. *Majmu' fatawa wa rasail fadhilat al-shaikh Muhammad ibn Salih al-Uthaimin* [Collection of Sheikh Muhammad ibn Salih al-Uthaimin's fatwas and letters]. Ed. Fahd ibn Nasir al-Sulaiman. Riyadh: Dar al-Watan; 1412 H. V. 1. (In Arabic).

24. al-Bukhari, *al-Jami' al-sahih* [Collection of authentic Hadiths]. Ed. Muhammad Zuhair ibn Nasir al-Nasir. Beirut: Dar Tauq al-Najat; 1422 H. V.6. (In Arabic).

25. *Koran*. Trans. from Arabic and comment. by B.Ya. Shidfar. Moscow: Marjani Publ.; 2012. (In Russ.)

26. 'Ukkashah 'Abd al-Mannan al-Tibi, *Fatawa al-shaikh al-Albani wa muqaranatu-ha bi-fatawa al-'ulama'* [The fatwas of Sheikh al-Albani and its comparison with the fatwas of scholars]. Cairo: Maktabat al-Turath al-Islami; 1994. (In Arabic).

27. Shihab al-Din al-Marjani. *Rihlat al-Marjani* [Trip of Marjani]. Compiled by Rizaeddin Fakhreddin. Kazan: Print. House of M. Chirkova. 1898. (In Old Tatar).



Информация об авторе

Шагавиев Дамир Адгамович, кандидат исторических наук, доцент кафедры исламской теологии Российского исламского института; старший научный сотрудник Центра исламоведческих исследований Академии наук Республики Татарстан; старший научный сотрудник Центра исламского наследия Болгарской исламской академии.

Information about the author

Damir A. Shagaviev, Ph.D. (Hist.), associate professor at the Department of Islamic Theology, Russian Islamic Institute, senior research fellow at the Center of Islamic Heritage of the Bolgar Islamic Academy, senior research fellow at the Center of Islamic Studies of the Tatarstan Academy of Sciences.

Раскрытие информации о конфликте интересов

Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

Conflicts of Interest Disclosure

The author declares that there is no conflict of interest.

Информация о статье

Поступила в редакцию: 31.08.2019 г.
Одобрена рецензентами: 10.09.2019 г.
Принята к публикации: 25.09.2019 г.

Article info

Received: August 31, 2019
Reviewed: September 10, 2019
Accepted: September 25, 2019



Оганесян С.С.

«Через Коран Мы ниспосылаем то, что служит исцелением души...» (Сура 17:82)

DOI 10.31162/2618-9569-2019-12-3-797-810

УДК 2-64

Original Paper

Оригинальная статья

«Через Коран Мы ниспосылаем то, что служит исцелением души...» (Сура 17:82)

С.С. Оганесян

*Федеральное казенное учреждение «Научно-исследовательский институт Федеральной службы исполнения наказаний», Москва, Российская Федерация
e-mail: ossduma@mail.ru*

Резюме: В статье рассматривается мировоззренческое единство Священных Писаний единобожия (Торы, Нового Завета и Корана) в аспектах «исцеления душ» религиозных людей. С использованием цитат из Священных Писаний показывается, что именно они четко определяют такие важнейшие для жизни каждого человека и его взаимоотношения с окружающим миром категории, как «добро и зло», «друг, брат, ближний и враг». Демонстрируется, что, согласно Священным Писаниям, состояние плоти (тела) человека напрямую зависит от того, насколько строго он исполняет установления, законы и заповеди, представленные в Священных Писаниях. Обосновывается, что цели и задачи, поставленные Священными Писаниями единобожия, обеспечивают осмысленность существования каждого человека и всего человечества на земле и направление их продуктивной деятельности; и что в этом отношении современные психотерапевты и психоаналитики пока оказываются беспомощными, поскольку не могут вразумительно ответить не только на вопрос, связанный со смыслом жизни человека на земле, но и привести четкие критерии и параметры «правильной» и «неправильной» жизни, «психического здоровья» или «психического нездоровья» для «корректировки» жизни своих подопечных без обращения к Священным Писаниям.

Ключевые слова: язычество, единобожие, научное мировосприятие, Коран, Новый Завет, душа, плоть

Для цитирования: Оганесян С.С. «Через Коран Мы ниспосылаем то, что служит исцелением души...» (Сура 17:82). *Minbar. Islamic Studies*. 2019;12(3):797-810. DOI: 10.31162/2618-9569-2019-12-3-797-810



Контент доступен под лицензией Creative Commons

Attribution 4.0 License.

This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 License.



“Through the Qur’an, we send down that which serves as the healing of the soul ...” (Sura 17:82)

S.S. Oganessian

Federal State Institution “Research Institute of the Federal Penitentiary Service”, Moscow, Russian Federation, e-mail:ossduma@mail.ru

Abstract: The article discusses the worldview unity of the scriptures of monotheism (Torah, New Testament and Quran) in aspects of “healing souls” of religious people. Using quotes from the scriptures, it is shown that they precisely determine the most important for the life of each person and his relationship with the outside world, such as “good and evil”, “friend, brother, neighbor and enemy”. It is demonstrated that according to the scriptures, the state of the person’s flesh (body) directly depends on how strictly he abides by the rules, laws and commandments presented in the scriptures. It is substantiated that the goals and objectives set by the scriptures of monotheism provide a meaningful existence of each person and all mankind on earth and the direction of their productive activities; and that in this regard, modern psychotherapists and psychoanalysts are still helpless, because they cannot intelligently answer not only the question related to the meaning of human life on earth, but also provide clear criteria and parameters for a “right” and “wrong” life, “mental health “Or” mental ill health “to” adjust “the lives of their wards without resorting to the scriptures.

Keywords: paganism, monotheism, scientific perception of the world, Quran, New Testament, Quran, soul, flesh

For citation: Oganessian S.S. “Through the Qur’an, we send down that which serves as the healing of the soul ...” (Sura 17:82). *Minbar. Islamic Studies*. 2019;12 (3):797-810. (In Russ.) DOI: 10.31162/2618-9569-2019-12-3-797-810

В «век» психоаналитиков, психотерапевтов и неврологов, которые говорят о неразрывной связи подавляющего большинства соматических недугов с психическим состоянием человека, в данной статье мы попытаемся ответить на два вопроса, важных, с нашей точки зрения, для мировосприятия не только верующих, но и тех, кто считает себя атеистами.

Первый вопрос: почему Коран утверждает, что он «служит исцелением души» и существуют ли какие-либо объективные обстоятельства для подобного утверждения? Второй: является ли «исцеление души» исключительной особенностью Корана или, может быть, и два других предшествовавших ему



хронологически Послания от Единого Бога – Тора и Новый Завет – служат этой же цели?

Не будем здесь останавливаться на общем мировоззренческом, идейно-идеологическом и сюжетно-событийном единстве Торы, Нового Завета и Корана, о котором свидетельствует сам Коран. Ограничимся здесь темой исцеления души и начнем с цитат из Торы, а затем и из Нового Завета, которые наглядно демонстрируют значимость передаваемой Священными Писаниями единобожия информации о влиянии душевной (психической) сферы на состояние плоти людей.

Начнем с первого из сохранившихся – Послания Единого Бога человечеству. Говорится ли что-либо в Торе о влиянии души на здоровье или на болезнь плоти людей? И от чего, в свою очередь, зависит состояние самой души? Можно ли выстроить цепочку причинно-следственных связей между волей Творца и душой и телом человека, о чем повествуют Тора, Новый Завет и Коран?

Обращаясь через Моисея (Мусу) к народу Израиля, Всевышний сообщает: «Если будешь ты слушаться Бога, Всесильного твоего, и угодное Ему делать будешь, и внимать будешь заповедям Его, и соблюдать все законы Его, то ни одной из болезней, которые я навел на Египет, не наведу на тебя, ибо Я – Бог, твой целитель» (здесь и далее выделено нами – О.С.С.) (Тора. Шмот 15 – Бешалах, 26) [6].

В приведенных словах Торы нельзя не увидеть, что состояние души человека и его плоти Тора напрямую увязывает с исполнением человеком заповедей и законов, установленных Всевышним.

Через несколько сотен лет после ниспослания Торы великий пророк Божий Соломон (Сулейман), обращаясь к человеку, говорит: «Не предавайся греху и не будь безумен: зачем тебе умирать не в свое время?» (Еккл. 7:17) [2]. Если учитывать, что слова «грех» и «беззаконие» во всех трех Священных Писаниях единобожия являются синонимами, то нет сомнения в том, что именно неисполнение установлений, законов и заповедей, переданных в них, навлекает на человека, сверх действия законов его природы, болезни и прочие телесные недуги [2,3,6].

Книга премудрости Иисуса сына Сирахова более чем ясно предписывает человеку рецепт сохранения телесного здоровья: «Сын мой! в болезни твоей не будь небрежен, но молись Господу, и Он исцелит тебя» (Сир. 38:9) [2].



Иисус Христос (Иешуа, Иса) убеждал соплеменников, а следом и всех тех, кто принял его благовестие: «Все, чего ни будете просить в молитве, верьте, что получите, – и будет вам» (Мк. 11:24). Он же призывал: «Придите ко мне все труждающиеся и обремененные, и я успокою вас; возьмите иго мое на себя и научитесь от меня, ибо я кроток и смирен сердцем, и найдете покой душам вашим» (Мф.11:28-30) [2].

Сравнительно-сопоставительный анализ Торы, в целом всех книг Танаха («Ветхого Завета» по терминологии христиан), Нового Завета и Корана убедительно показывает, что все они не просто увязывают состояние плоти человека с состоянием его души (психики), но и указывают на то, что состояние самой души человека напрямую зависит от того, насколько человек соблюдает то, что ему сказано свыше относительно его взаимоотношения с внешним миром, включая «ближних», «дальних», «друзей» и «врагов». Достаточно вспомнить известнейшее указание Торы, которое в Евангелии приводит Иисус: «Написано: не хлебом одним будет жив человек, но всяким словом, исходящим из уст Божиих, жив будет человек» (Втор. ... – Мф.4:4) [2].

Согласно Писаниям, именно душа человека способна и должна воспринимать слово, «исходящее из уст Творца», и руководить затем действиями человека. Поэтому не плоть, а душа человека, ее свойства и качества важны для Бога, и поэтому, согласно Писаниям, именно душа человека, а не его плоть, отходит к Богу после земной смерти человека [4,5].

В приведенных словах Иисуса нет ничего противоречащего Корану. Они четко и ясно передают те цели и задачи, которые Всевышний определил при создании человека, а также тот стратегический путь развития, который Он предназначал человеку.

Кроме того, в Писаниях единобожия данное четкое определение не только таких важных для каждого из людей категорий, как «добро» и «зло», «жизнь» и «смерть», но также представлен весь тот ценностный мир, который предопределял и продолжает существенным образом влиять на мировосприятие всех людей и на их поведение в самых различных ситуациях бытия [1, 2,3,4,5, 6].

Мировосприятие и ценностный мир многобожников значительно отличается от мировоззрения и ценностного мира монотеистов. Так же, как отличается мировосприятие и ценностный мир монотеистов от тех людей, кто верит во всеохватность рационального, претендующего на эксклюзивность,



«научного мировоззрения» [4,5]. Каждый из этих типов мировоззрения отражает определенный этап духовного и интеллектуального развития человечества, описанного во всех трех Священных Писаниях единобожия [4, 5].

Именно в Торе, в Новом Завете и в Коране изложены мировосприятие и стратегическое направление развития человечества, как и нормы, и правила поведения каждого человека и человечества в целом. Монотеисты убеждены в том, что мир создан и управляется Единым Богом, называемым в Торе именем Элохим, а в Коране именем Аллах. Он обладает всемогуществом, всезнанием, неизменностью, нелицеприятием и недоступностью для восприятия всеми существующими у людей органами чувств. Земля специально была создана и обустроена для возвращения на ней человека как «заместителя», «наместника» Бога, созданного «по образу» своего Создателя, которому Сам Бог «вдунул в ноздри его дыхание жизни», после чего стал человек «существом живым» [6].

При этом именно Бог, как утверждают книги Нового Завета и Коран, подчинил человеку всех ангелов небесных, предварительно обучив его названиям всего, что «суще», т.е. знанием и безграничными познавательными возможностями (Сура 2:31-33) [3].

Далее, согласно Торе, Новому Завету и Корану, поместив первого человека и созданную от него же жену в Саду (Эдем, Джаннат), Создатель всего сущего испытал их веру в Него запретом прикасаться к указанному Им дереву. Благодарность своему Создателю, доверие Ему оказались у первой четы слабыми, Адам и его жена не проявили ни благодарности, ни доверия, после чего Господь миров постановил, что они должны продолжить свое дальнейшее бытие и развитие на земле в «трудах, заботах, в поте лица своего» до той поры, пока не достигнут того духовного, интеллектуального и морального уровня, на котором в них самих не будет препятствия для общения со своим Создателем в жизни вечной.

Тора следующим образом раскрывает причины изгнания Адама и Евы из Эдема: «И сказал Бог Всесильный: «Вот, человек стал как один из нас в познании добра и зла, может быть, протянет он руку свою и возьмет от дерева жизни и поест, и будет жить вечно». И выслал его Бог Всесильный из сада Эдема, чтобы возделывать землю, из которой он взят. И изгнал человека, и поставил к востоку от Эдема ангелов и пламенный меч, вращающийся для охранения пути к дереву жизни» (Брейшит 3 Брейшит, 22-24) [6].



Когда часть человечества, пошедшая за Посланником Бога Моисеем, подчинилась установленным им нормам поведения, она приблизилась к тому, чтобы распознавать, где «добро», а где «зло», где «жизнь», а где «смерть», и тогда им через Моисея была ниспослана Тора. Именно в ней Всевышний провозглашает: «Я – Яхве (ЯХВАх, буквально: «Тот, Который буду всегда») (Тора. Шмот 3 Шмот, 14) [6], и открывает Свою «божественную сущность»: «Я –Яхве, Я открывался Аврааму, Исааку и Иакову в образе Всемогущего, но Своей божественной сущности Я им не открывал» (Тора. Шмот 6 Ваэра, 2-4) [6].

И поэтому в последнем напутствии своему народу Моисей провозглашает: «Смотри, предложил я тебе сегодня жизнь и добро, и смерть, и зло. Ибо заповедую я тебе сегодня любить Бога, Всесильного твоего, идти путями Его, и соблюдать заповеди его, и установления его, и законы его, чтобы жил ты и размножился, и благословит тебя Бог, Всесильный твой, в стране, в которую ты входишь, чтобы овладеть ею» (Дварим 30 Ницавим, 15,16) [6].

Приведем и другие слова Моисея о том, что Тора содержит судьбоносные для всего человечества сведения о жизни и смерти: «В свидетели призываю я на вас сегодня небо и землю – жизнь и смерть предложил я тебе, благословение и проклятье, – избери же жизнь, чтобы жил ты и потомство твое» (Тора. Дварим 30 Ницавим, 20) [6].

Таким образом, Священные Писания единобожия указывают всему человечеству единственный «прямой путь» к вечной жизни через соблюдение ниспосланных всеведущим Создателем заповедей, норм и правил поведения.

О конечной цели бытия человечества на земле сообщил Соломон словами: «Бог создал человека для нетления и сделал его образом вечного бытия Своего» (Прем 2: 23; 31:1-9) [2]. Об этом написал и апостол Павел в Новом Завете: «Так и написано: первый человек Адам стал душою живущею; а последний Адам есть дух животворящий. ...скажу вам, братия, что плоть и кровь не могут наследовать Царствия Божия, и тление не наследует нетления» (1Кор.15:45-54) [2].

И, наконец, через тысячелетия после передачи первого Послания (Торы) сынам Израиля и столетия после мессианской деятельности Иисуса Христа, передавшего благую весть о единобожии многим языческим народам, Всевышний передал через арабов, также потомков Авраама, Коран, который подтверждает истинность Торы и Евангелия Иисуса Христа и в котором со-



общаются сведения об истинном Едином Боге (по-арабски – Аллахе) и говорится, что все силы небесные Всевышний подчинил созданному Им Самим первому человеку – Адаму: «И (вспомни), как Господь твой ангелам сказал: «Я человека сотворю из глины, звучащей (как фаянс), и облеченной в форму. Когда его Я соразмерю, от Духа Моего в него вдохну, падите ниц в поклоне перед ним» (Сура 15:28-29) [3].

Одним из важнейших обстоятельств, составляющих взаимоотношения Единого Бога с каждым конкретным человеком и со всеми людьми, можно назвать тот факт, что Всевышний является не только Создателем и Властителем всех видимых и невидимых человеку миров, но и Верховным Судьей, наказывающим за нарушение ниспосланных человеку норм и правил поведения. Причем наказание может быть как в виде различных болезней, так и в виде всякого рода стихийных бедствий.

Куда бы человек ни переселился, где бы он ни жил, каким бы состоянием ни обладал и на какой бы ступени социальной иерархии ни находился, ему не уйти от Божьего Суда. Он настигнет человека по всей земле и в любое время, ибо земля, как и вся Вселенная, согласно Торе, Новому Завету и Корану, – это творение Единого Бога и принадлежит только Ему. У Единого Бога нет ни забывчивости, ни лицепрятия. Нет никого и ничего ни на земле, ни на небесах, что бы смогло отвратить от Божьей кары. Помиловать и простить может лишь Бог и никто другой, ибо Он не делит ни с кем Своей власти и Своего Суда.

Никто во Вселенной не смеет без тяжких последствий для себя пойти против воли Бога и отменить или изменить Его закон. При этом, согласно Писаниям, все болезни человека и его потомков, все их душевные страдания и невзгоды, все неудачи и бедствия, которые сопровождают их по жизни, являются следствием греховных деяний. Ибо грех, согласно Писаниям, и есть отступление от воли Единого Бога, от нарушения тех установлений, законов и заповедей, которые ниспосланы Им (Тора. Ваикра 5 Ваикра; 17) [6].

Бог подвергает наказанию не только отдельных людей, но и целые народы. Писания сообщают, что если народ, отвергнув Единого Бога, станет поклоняться иным богам и следовать тому мировосприятию и жизненному укладу, которые существуют при иных богах, то наказание от Всевышнего неотвратимо и страшно. Тора, Библия и Коран предупреждают, что народу, отступившему от предписаний Единого Бога, не скрыться ни за высокими стена-



ми крепостей и башен, ни переселением на новые места – их везде настигнут враги, которых посылает Бог, чтобы пленить их и увести в рабство. Так же, как никто не в силах спасти непокорный народ от голода и мора, землетрясения и наводнения, которые найдет Бог.

С появлением Нового Завета, а затем Корана до людей доводится мысль, что наказание Бога за грехи следует не только в этой земной жизни, но и в будущей вечной жизни. Именно поэтому, чтобы получить милость, милосердие и благосклонность Творца, необходимо беспрекословно исполнять все Его предписания. Надлежит постоянно молиться Ему, чтобы не только помнить о Его всемогуществе, но и настраивать свою душу, свои душевные порывы на пребывание в Его благодати (сакине).

Человек религиозный, с одной стороны, искренне убежден во всем этом и потому любое свое недомогание или болезнь, любое страдание и бедствие, постигшее его или его народ, напрямую связывает с Божьим возмездием за свои грехи и грехи своего народа. С другой стороны, он уповает как на неминуемый «Божий суд», так и на Божью милость и помощь во всех трудных ситуациях своего бытия, рассматривая их как испытания, данные ему Всевышним для того, чтобы он очистил свою душу от «греховной скверны» и тем самым исцелил ее. Ибо в Коране сказано: «Он один Своим желанием решит, кто будет Им прощен, а кто – наказан, – ведь всемогущ Аллах над всем!» (Коран. Сура 2:284) [3].

Религиозный человек через всю свою жизнь пронесет веру в то, что если он будет соблюдать все, что предписано свыше, то «не возложит Бог на душу груз, что больше, чем она поднимет» (Сура 2:286) [3]. Поэтому религиозный человек просит в молитве Всевышнего: «Владыка наш! Не положи на плечи нам тот груз, поднять который нету мочи! Прости нам и пошли Свое прощенье, будь милостивым к нам!» (Сура 2:286)[3].

Именно поэтому человек, который придерживается вероустава Корана, убежден в том, что Коран действительно – «наставление для тех, кто гнева Господа страшится, смирен и праведен (в своих деяньях)», где указан путь обретения ими мира и спокойствия в своих душах в земной жизни и приобретения «вечной жизни на небесах» (Коран. Сура 2:1-5). Кроме того, Всевышний не только сообщает, что «через Коран Мы посылаем то, что служит исцелением (души) и милостью для верных, а для неверных – лишь потери увеличит», но и передает чрезвычайно важное для осознания человеком своей менталь-



ной сферы сообщение: «каждый ведет себя по соответствию (душевному) настрою, и знает лучше ваш Господь таких, чей путь прямее» (Сура 17:82-84) [3].

Причем человек, обладающий разумом, обязан помнить строки Корана, что забота о состоянии собственной души находится в воле самого человека: «О вы, кто верует! На вас – забота о своей душе, и если вы прямым путем идете, не повредит вам тот, кто с этого пути сошел. К Аллаху – возвращение вас всех. Тогда Он ясно вам покажет все то, чем вы (грешили) на земле» (Сура 5:105) [3].

Коран передает, что если человек, осознав свой грех, сам лично обратится к Богу с искренним раскаянием и встанет на путь исправления своей жизнедеятельности, то Всевышний всегда проявит к нему Свое милосердие и простит его. Ибо для Бога важен каждый человек: «(Ты им) скажи: «Благодаряйте! Аллах узрит деянья ваши, узрит их и Его посланник, (узрит) и верующий люд, и будете вы все возвращены к Тому, Кому все тайное и явное известно. И Он поведает вам всем Всю (суть) того, что вы творили» (Сура 9:105-106) [3].

В этом отношении Коран строго следует Торе и Новому Завету. Достаточно вспомнить высказывание Иисуса, что «не здоровые имеют нужду во врачах, но больные», и поэтому Он пришел призвать «не праведников, а грешников к покаянию» (Лк. 5: 31, 32) [2]. Об этом же говорит и человек, исцеленный Иисусом: «грешников Бог не слушает; но кто чтит Бога и творит волю Его, того слушает» (Ин 9: 31). Более чем ярко говорит об этом и притча Иисуса о «блудном сыне» (Лк. 15: 11 – 32) [2].

Напомним, что предписания Священных Писаний настолько важны, что уклонение от них строго карается даже при наличии прежних заслуг человека и народа перед Богом. Ярчайшим примером, повествующим о необходимости соблюдения норм права, изложенного, например, в Торе, может служить книга пророка Иезекииля, где указывается, какие тяжкие последствия будет иметь для сынов Израиля отступление от данных им в Торе установлений, законов и заповедей: «Посему так говорит Господь Бог: за то, что вы умножили беззакония ваши более, нежели язычники <...> Я Сам и произведу среди тебя суд перед глазами язычников. И сделаю над тобою то, чего Я никогда не делал и чему подобного впредь не буду делать, за все твои мерзости. За то отцы будут есть сыновей среди тебя, и сыновья будут есть отцов своих; и произведе-



ду над тобою суд, и весь остаток твой развею по всем ветрам. <...> за то, что ты осквернил святилище Мое всеми мерзостями твоими и всеми гнусностями твоими, Я умалю тебя, и не пожалеет око Мое, и Я не помилю тебя. Третья часть у тебя умрет от язвы и погибнет от голода среди тебя; третья часть падет от меча в окрестностях твоих; а третью часть развею по всем ветрам и обнажу меч вслед за ними. <...> И будешь посмеянием и поруганием, примером и ужасом у народов, которые вокруг тебя <...> когда пошлю их на погибель вашу, и усилю голод между вами, и сокрушу хлебную опору у вас, и пошлю на вас голод и лютых зверей, и обесчадят тебя; и язва и кровь пройдет по тебе, и меч наведу на тебя; Я, Господь, изрек сие» (Иез 5: 7 – 17) [2].

Тора сообщает, что Творец распространит свое благоволение на тысячи поколений тех, кто придерживается ниспосланных Им заповедей, законов и установлений: «Я – Бог, всесильный твой, Бог-ревнитель, карающий за вину отцов детей до третьего и до четвертого поколения, тех, кто ненавидит Меня, и творящий милость на тысячи поколений любящим Меня и соблюдающим заповеди Мои» (Шмот 20 Итро, 5-6) [6].

Есть еще одно чрезвычайно важное обстоятельство. Спасение и исцеление людей наступили не с возвещения Иисусом Евангелия Царства Божьего, как пытаются представить некоторые из христианских богословов, они, согласно Писаниям единобожия, происходили на всем протяжении существования людей начиная с Адама. Разве нельзя назвать «исцелением душ людей» и «спасением» человечества вручение Моисею на горе Сион скрижалей с десятью заповедями, а также ниспослание самой Торы, в которых человечеству были даны сведения о «жизни, и добре, и смерти, и зле»?

Вспомним, что Всесильный Бог Израиля передал не только избранному Им народу, но и всему роду человеческому: «Смотри, предложил я тебе сегодня жизнь и добро, и смерть, и зло, ибо заповедую я тебе сегодня любить Бога, всесильного твоего, идти путями Его, и соблюдать заповеди Его, и установления Его, и законы Его, чтобы жил ты и размножился, и благословит тебя Бог, всесильный твой, в стране, в которую тыходишь, чтобы овладеть ею. Но если отвратится сердце твое, и не будешь слушать и сойдешь ты с пути, и поклоняться будешь богам иным и служить им, то сказал Я вам сегодня, что погибнете вы, не продлятся дни ваши на земле, в которую переходишь ты через Иордан, чтобы прийти и овладеть ею. В свидетели призываю я на вас сегодня небо и землю – жизнь и смерть предложил я тебе, благословение



и проклятье, – избери же жизнь, чтобы жил ты и потомство твое, и любил Бога, всеильного твоего, и исполнял волю Его, и прилепился к Нему, ибо Он жизнь твоя и долгие годы твои, которые будешь ты жить на земле, которую поклялся Бог отцам твоим, Аврааму, Ицхаку и Иакову, дать им» (Дварим 30 Ницавим; 15 – 20) [6].

Тем не менее, несмотря на то, что люди через Моисея получили «познания о добре и зле», как и во времена Адама и Евы, они были вновь поставлены перед выбором: или соблюдать волю Бога и получить «добро и жизнь», или не соблюдать – и получить «зло и смерть». Ясно, что эта дилемма будет существовать до того момента, пока Бог не добьется цели, поставленной перед человечеством, – достижения того уровня развития, который позволит людям приобрести бессмертие, перейдя, говоря словами Нового Завета и Корана, к вечной жизни. Причем Бог сказал Моисею, чтобы он передал людям, что их «спасение» не находится где-то далеко от них, а расположено близко к ним и заключено в Слове Бога, которое человеку необходимо хранить в устах и в сердце своем, «чтобы исполнять его» (Тора. Дварим 30 Ницавим; 14) [6].

Таким образом, не продолжая далее цитирование Священных Писаний единобожия, можно с уверенностью говорить о том, что не только Коран, но и два предшествующих ему Послания служат для «исцеления душ» верующих людей, для их спасения в грядущей жизни.

Тора, Новый Завет и Коран предлагают не только четкие критерии и параметры различения понятий «добра и зла», но и конкретные пути приобретения благополучия (включая и телесного здоровья), и успешности в этой и будущей жизни.

Именно цели и задачи, поставленные Священными Писаниями единобожия, обеспечивают осмысленность существования каждого человека и всего человечества на земле и направление его продуктивной деятельности. Конечно же, Коран, как и два предыдущих Послания, рассчитаны на людей религиозных, которых можно отнести к особому ментальному типу людей. Именно на них, в первую очередь, рассчитаны слова Корана: «Тех, кто уверовал и чьи сердца при призывании Аллаха исполняются покоя, – ведь призывание Аллаха покоем сердце наполняет. Тех, кто уверовал и делает добро, – блаженство им! Прекрасна их обитель, (что Господом навечно им дана)!» (Сура 13:28, 29) [3].



И в этом отношении современные «светские», не ориентированные на религиозные ценности психотерапевты и психоаналитики пока оказываются беспомощными, поскольку без обращения к Священным Писаниям и к вытекающим из них понятиям «добра» и «зла» не могут конструктивно ответить не только на вопрос, связанный со смыслом жизни человека на земле, но и привести четкие критерии и параметры «правильной» и «неправильной» жизни, «психического здоровья» или «психического нездоровья». И поэтому мы не можем не согласиться с известным исламским психологом профессором Маликом Бадри, что «можно усомниться в принципах и стандартах уравновешенной нормальной личности, поддерживаемой современной западной психологией. Эта тема является очень важной, если понимать, что саморегуляция является основной концепцией, на которую ориентирована западная психология в своей теории и в практических исследованиях» (1, с. 34). Нельзя не согласиться с призывом Малика Бадри к современным «западным психологам»: «Найдите критерии для нормальной хорошо адаптированной личности в любом учебнике по психологической адаптации личности или клинической психологии; вы найдете утверждения, описывающие уравновешенную личность как имеющую «адекватное чувство безопасности», разумную степень самооценки, адекватное удовлетворение телесных желаний» и т.д.» (1, с. 34).

Литература

1. Бадри Малик. *Теория и практика исламской психологии* / под ред. О.С. Павловой, В.С. Полосина. М.: АНО НПЦ «Аль Васатыя – умеренность»; 2018. 268 с.
2. Библия. *Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета*. Международный Издательский центр православной литературы. М.; 1995. 1375 с.
3. *Коран. Перевод смыслов и комментарии Иман Валерии Пороховой*. Изд. десятое, дополненное. М.; Рипол Классик; 2008. С. 800.
4. Оганесян С.С. *Ценности и смыслы Священных Писаний в различные ментальные эпохи*. Ценности и смыслы. 2015. № 6 (40): 85–96.
5. Оганесян С.С. *Священные Писания о неизбежности перехода от религиозного права к светскому*. Представительная власть – XXI век: законодательство, комментарии, проблемы. 2018. № 1–2 (160–161):30–34.



Оганесян С.С.

«Через Коран Мы ниспосылаем то, что служит исцелением души...» (Сура 17:82)

6. *Tora* (Пятикнижие Моисеево). С русским переводом. Редактор русского перевода П.Гиль. Под общей редакцией Г. Бранновера. «ШАМИР», ИЕРУСАЛИМ *5753*1993*, М.: «АРТ-БИЗНЕС-ЦЕНТР». 1136 с.

References

1. Badri Malik. *Teorija i praktika islamskoj psihologii* / pod red. O.S. Pavlovoj, V.S. Polosina [Theory and practice of Islamic psychology / under the editorship of O. S. Pavlova, V. V. Polosin.]. М.: ANO NPC «Al' Vasatyja – umerennost'» publ.; 2018. 268 p.

2. *Biblija*. *Knigi Svjashhennogo Pisanija Vethogo i Novogo Zaveta* [The books of Scripture of the Old and New Testaments]. Mezhdunarodnyj Izdatel'skij centr pravoslavnoj literatury publ.. М.; 1995. 1375 p.

3. *Koran*. *Perevod smyslov i kommentarii Iman Valerii Porohovoj*. Izd. desjatoe, dopolnennoe [Translation of meanings and comments by Iman Valeria Porokhova. Ed. tenth, augmented]. М.; Ripol Klassik publ.; 2008. P. 800.

4. Oganjesjan S.S. *Cennosti i smysly Svjashhennyh Pisanij v razlichnye mental'nye jepohi*. *Cennosti i smysly* [Values and meanings of the Scriptures in different mental epochs. Values and meanings]. 2015. № 6 (40): 85–96.

5. Oganjesjan S.S. *Svjashhennye Pisanija o neizbezhnosti perehoda ot religioznogo prava k svetskomu. Predstavitel'naja vlast' – XXI vek: zakonodatel'stvo, kommentarii, problemy* [Sacred writings about the inevitability of the transition from religious law to secular law. Representative power of the XXI century: legislation, comments, problems]. 2018. № 1–2 (160–161):30–34.

6. *Tora* (Pjaticknizhie Moiseevo). S russkim perevodom. Redaktor russkogo perevoda P. Gil. Pod obshhej redakciej G. Brannovera [Torah (The Pentateuch Of Moses). With Russian translation. The editor of the Russian translation P. Gil. Edited by G. Branover]. «ShAMIR», IERUSALIM *5753*1993*, М.: «ART-BIZNES-CENTR». 1136 p.



Информация об авторе

Оганесян Сергей Саядович, доктор педагогических наук, профессор, главный научный сотрудник, Федеральное казенное учреждение «Научно-исследовательский институт Федеральной службы исполнения наказаний», государственный советник РФ 1 класса, Москва, Российская Федерация.

Information about the author

Oganesyan Sergey Sayadovich, Doctor of Pedagogical Sciences, Professor, Principal Researcher, Federal State Institution “Research Institute of the Federal Penitentiary Service”, State Advisor of the Russian Federation of the 1st Class, Moscow, Russian Federation.

Раскрытие информации о конфликте интересов

Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

Conflicts of Interest Disclosure

The author declares that there is no conflict of interest.

Информация о статье

Поступила в редакцию: 23.09.2019 г.
Одобрена рецензентами: 02.11.2019 г.
Принята к публикации: 27.11.2019 г.

Article info

Received: September 23, 2019
Reviewed: November 02, 2019
Accepted: November 27, 2019



Об особенностях актуализации концепта «Хиджра» в социо-политическом пространстве постмодерна (1399-1435/1979-2014)

Л.Н. Додхудоева

Центр письменного наследия Академии наук Республики Таджикистан,
г. Душанбе, Республика Таджикистан, e-mail: lola.dodkhudoeva@gmail.com

Резюме: Вопрос о моделях и стратегиях власти, согласующихся с исламской политико-правовой традицией, остается в фокусе глобального исламского дискурса. Несоответствие внедренного Западом модернизационного проекта культуре ислама, навязывание иной социально-политической матрицы, новой формы познания действительности, проблемы в реализации государственных проектов заставляют мусульманскую религиозную и интеллектуальную элиту искать адекватные формы политического и социального менеджмента. При всей вариативности предложенных программ и идей можно выделить два основных тренда в достижении поставленной задачи.

Первый – реформаторский – нацелен на внесение необходимых изменений в гибридные конституции, разработанные и принятые в колониальный период, в работу конституционных судов, на внедрение в социальную жизнь новых правовых норм, адекватных современности. Второй – радикальный – означает полный разрыв с типом политического и социального менеджмента, закрепленным проектом Модерна, по существу «возвращение» в Домодерн посредством «ре-активизации» классической исламской политической и социо-правовой концептосферы и в концептуальном пространстве, и в социальной практике.

В статье сделана попытка проанализировать своеобразие актуализации концепта «хиджра» и ряда связанных с ним понятий в пространстве второго тренда как ответа на вызовы современности.

Ключевые слова: концептосфера, хиджра, «периметр цивилизационной/ религиозно-правовой безопасности», политико-правовой дискурс, политический менеджмент

Для цитирования: Додхудоева Л.Н. Об особенностях актуализации концепта «Хиджра» в социо-политическом пространстве постмодерна (1399-1435/1979-2014). *Minbar. Islamic Studies*. 2019; 12(3):811-832. DOI: 10.31162/2618-9569-2019-12-3-811-832



Контент доступен под лицензией Creative Commons
Attribution 4.0 License.
This work is licensed under a Creative Commons Attribution
4.0 License.



On peculiarities of actualization of the «hijra» concept in the socio-political space of the postmodern (1399-1435/1979-2014)

L.N. Dodkhudoeva

*Center of the Written Heritage of the Tajikistan Academy of Sciences,
Dushanbe, Republic of Tajikistan, e-mail: lola.dodkhudoeva@gmail.com*

Abstract: The issue of models and strategies of power, in accordance with the Islamic political and legal tradition, remains at the focus of the global Islamic discourse. The discrepancy of the modernization project, introduced by the West to the culture of Islam, the imposition of different socio-political matrix, a new form of cognition of reality, and problems in the implementation of state projects, force the Muslim religious and intellectual elite to look for adequate forms of political and social management. Within variability of the offered programs and ideas, it is possible to highlight two main trends in the achievement of the objective.

The first – the reformist one – is aimed at making the necessary changes of the hybrid constitutions, developed and adopted during the colonial period, of the work of the constitutional courts, introduction of new legal norms, adequate to the modern times, into the social life. The second – the radical one – means a complete breakup with the type of political and social management enshrined in the project of the Modern, essentially a «return» to the Premodern by means of «re-activating» the classical Islamic political and socio-legal concept sphere in the conceptual space and in social practice.

The article attempts to analyse the peculiarity of the actualization of the concept «hijra» and a number of related concepts in the domain of the second trend, as a response to the challenges of modernity.

Keywords: concept sphere, hijra, «perimeter of civilizational / religious and legal security», political-legal discourse, political management

For citation: Dodkhudoeva L.N. On peculiarities of actualization of the «hijra» concept in the socio-political space of the postmodern (1399-1435/1979-2014). *Minbar. Islamic Studies.* 2019;12 (3):811-832. (In Russ.) DOI: 10.31162/2618-9569-2019-12-3-811-832

Введение

Анализ глобального исламского политико-правового дискурса за прошедшие сорок лет пятнадцатого века хиджры (1399–1435/1979–2019) показал, что главным в нем остается вопрос о моделях и стратегиях власти (политической, правовой, информационно/идеологической, экономической и т.д.). Это неизбежно выдвигает на первый план проблему формирования государ-



ства на принципах, адекватных исламской политико-правовой традиции и принятым в исламе критериям истинности.

По существу, это – очередной виток развития исламского дискурса, начало которому было положено внедрением проекта Модерна в процессе колонизации мусульманских стран и попытками укоренения в них нового – национального – типа государства. Его основные характеристики, выстроенные на основе конституционного центризма (верховенство закона, свобода совести, разделение властей, репрезентативность избирателей, четко сформированные политические границы, наличие титульной нации и пр.), не имели аналогов в исламской политико-правовой традиции и воспринимаются большинством мусульманских интеллектуалов как жесткая кампания по цивилизационному перекодированию. История ислама за предыдущие столетия накопила разнообразный опыт взаимодействия с иными цивилизациями, однако никогда еще в его истории внедрение всего спектра компонентов инаковости в мусульманские сообщества не осуществлялось в таких масштабах, с такой скоростью и на такую глубину, как в период колониализма.

Несоответствие заданного Западом секулярного вектора развития политико-правовой культуре ислама, иные критерии истинности, новые формы познания действительности, а также ставший очевидной к 1970-м гг. несостоятельность осуществленных программ в социально-экономическом развитии государств Большого Ближнего Востока, породили на глобальном интеллектуальном пространстве огромный разброс идей и концепций. На них в поисках адекватных моделей и стратегий государственного и общественного устройства формируются многочисленные конкурирующие группы и течения политических и религиозных теоретиков и активистов. При всей вариативности предложенных проектов и идей можно выделить два основных тренда в достижении этой цели.

Первый может быть определен как реформаторский, нацеленный на внесение необходимых изменений и в концептуальную сферу, и в социальную практику. Фокусом деятельности становится внесение поправок в гибридные конституции, разработанные и принятые в колониальный период, реформирование работы конституционных судов, закрепление в социальной действительности новых правовых норм, используя не только элементы классического ислама, но и политико-правовой инструментарий Постмодерна (Фикх ал-акаллийят). Второй – радикальный – выстроен на призыве к полному



разрыву с типом политического и социального менеджмента, закрепленным проектом Модерна, посредством своеобразного возвращения в Домодерн путем «ре-активизации» религиозно-социо-правовой концептосферы классического исламского нарратива и ее внедрения в текущую социально-политическую реальность. Соперничество этих двух разнонаправленных трендов, подчас весьма жесткое, и придает динамику глобальному исламскому дискусу.

Рамки небольшой статьи заставляют нас ограничиться освещением лишь отдельных моментов актуализации важнейшего концепта классического ислама – «хиджра» и связанных с ним понятий как ответа на вызовы современности в контексте второго тренда.

Концепт «хиджра» в классическом нарративе ислама

Хиджра – исход, уход Мухаммада из Мекки в 622 г. – стержневой концепт исламского классического нарратива. Он содержит явные параллели с отдельными мифологическими сюжетами ближневосточного круга и знаменует «начало начал» ислама, исходную точку мусульманского календаря, отсчитывающего ход мусульманской истории. Многие исследователи видят непреходящую значимость данного концепта в самом факте того, что рождение ислама как новой религии/ цивилизации, модели права, способа формирования социума и типа управления государством в исламском мировосприятии неразрывно связано именно с хиджрой, а не, к примеру, с моментом рождения пророка или со временем начала его проповеди.

Исход пророка с верными сторонниками из Мекки, олицетворявшей в тот момент пространство неверия и лицемерия, символизирует разрыв со старыми, изжившими себя формами социальной жизни и начало построения нового мира на основе истинного вероучения и деятельной солидарности людей, готовых отдать жизнь за торжество божественных заповедей. Фактически решая задачу защиты религиозных прав первых мусульман, Мухаммад одновременно осуществил гораздо более грандиозную миссию – не дал уничтожить нарождающуюся религию, новый тип мировидения.

В атмосфере особой эмоциональной коммуникативности, дававшей возможность кодирования и декодирования информации нового типа, были выработаны сущностные социокультурные, политико-правовые концепты и основы ритуальной практики. Подлинно революционный разрыв с суще-



ствовавшей социальной структурой сообщества наиболее ярко воплотился в сформированном в новых условиях концепте «умма» – «община верующих». Это вывело религиозную/социальную идентичность в разряд перво-степенных, оттеснив привычные типы идентичности, такие как племенная и клановая, и закрепив новую форму солидарности. Необходимость решения сложнейших проблем взаимодействия как разных групп верующих внутри общины, так и их сосуществования с иноверцами привела к разработке первого в исламе правового документа (т.н. «Конституции Медины»), высветив значимость правовой сферы в новом вероуставе. Зримым воплощением новой религии стал новый тип постройки для проведения богослужения – мечеть, сакрализованное и политически значимое пространство единения верующих и сохранения священного Знания, защиты новой идентичности. Событийные примеры из жизни самого пророка и первых членов разраставшейся общины получили статус эталонных в складывавшейся системе моральных, политических и социо-правовых координат нового вероустава, постепенно сформировав корпус хадисов, второй после Корана сакральный гипертекст, в своей завершенности не подлежащий изменению.

С той поры готовность отправиться в путь во имя, после реализации религиозных, политических и экономических прав, разрыва с унижающим достоинство политическим/ правовым притеснением закрепились как одно из наиболее почитаемых достоинств мусульманина (К, 4: 95 и 100; 2: 45–46; 200; 3: 139–140 и др.). Связанный с широким спектром представлений концепт «хиджра» превратился в смысловое ядро целого семейства понятий и выражений, неразрывно связанных с попытками обретения пространства актуализации подлинно исламских политико-правовых норм.

В нашей работе мы остановимся лишь на нескольких: «малджа'» («прибежище/убежище») = «кафх» («пещера/убежище»), «гурба» («инаковость, чуждость»), «вала' ва бара'» («непоколебимая верность/лояльность и решительный отказ/неприятие»).

Актуализация концепта «хиджра» в политическом дискурсе первой половины XX в.

Существенную роль в трансформации концептосферы ислама в первой половине XX в. сыграли многочисленные социально-политические и экономические последствия двух мировых войн (1914–18 и 1939–45) и судьбоносные для стран Большого Ближнего Востока события, произошедшие в пери-



од между этими войнами. Отметим лишь наиболее значимые в свете нашей проблематики. Это раздел региона на государства-колонии европейских государств по условиям Версальского договора 1919 г., упразднение халифата в 1924 г., значительные потери трудоспособного населения в ряде стран Европы, особенно после Первой мировой войны, вызвавшие острую необходимость привлечения трудовых мигрантов из мусульманских стран.

Особую актуальность в этот исторический период приобретает тема преодоления конфессиональной и национальной разобщенности мусульман, равно как и воссоединения уммы, превратившись в основной лейтмотив общественного дискурса в разных концах мусульманского мира.

Исламская интеллектуальная элита Индии, пережив разгром крайне неудачных вооруженных выступлений против английских колонизаторов, выдвинула идею массового исхода с территории Британской Индии, ставшей Дар ул-харб, в соседний Афганистан. На его территории продолжали действовать шари'атские нормы, и потому он мог служить малджа' («убежищем») для мусульман, выполнявших рекомендации представителей практически всех мазхабов о необходимости исхода правоверных из зоны действия немусульманского права. Призыв к осуществлению хиджры как инструменту политической борьбы способствовал формированию мощного движения «Тахрик –и хиджрат», ядром идеологии которого была идея восстановления единства уммы как базового компонента мусульманского миропорядка.

К 1921г. «Тахрик» объединял в своих рядах многих видных модернистов, в том числе и будущего основателя партии «Джама 'т ал-ислами», активно действующей и сегодня, Абу –л 'Ала Маудуди (1903–79). Но в 1924 г., в связи с упразднением халифата, он, как и многие другие члены «Тахрик», вышел из этого движения, посчитав нецелесообразным дальнейшее сотрудничество. Постепенно пресеклась и деятельность самого движения.

Тем не менее идеи, заложенные в идеологии «Тахрик, не исчезли вместе с ним. Воздействие и самой идеологии, и результатов деятельности его бывших активистов проявились на более позднем этапе борьбы за права мусульман в Индии. Часть индийских исламских модернистов все же совершили хиджру, переселившись в Афганистан в 1920–30-х гг.

Осознание факта упразднения халифата 3 марта 1924 г. в русле модернизационных реформ Кемаля Ататюрка вывело кризис идентичности, охвативший мусульманский мир в ходе западной колонизации, на новый уровень.



Несмотря на то, что подавляющее большинство мусульманских интеллектуалов понимали эфемерность халифата как политического образования и нередко выступали с резкой критикой политики Османов (1299–1924), символическое значение халифата как основы цивилизационной общности мусульман и целостности уммы не подвергалось сомнению.

Мусульманские интеллектуалы восприняли утрату халифата как второй удар по единству Дар ул-ислама в XX столетии после размежевания на национальные государства по условиям Версальского мира. В их восприятии «установление различных форм политического контроля западных государств над мусульманскими территориями (прямое управление, институт верховного комиссара и советников, особые договорные отношения)» и создание искусственных территориальных политий «было определено не естественным развитием обществ, а волей и интересами великих держав» [1, с. 258]. Мусульманские модернисты оценивали свершившееся как акт разрыва с многовековой политико-правовой и социо-религиозной традицией, что, по существу, означало делигитимацию и детрадиционализацию исламской культуры – правовой модели в интересах хищнического разграбления Западом ресурсов мусульманского мира.

Период сразу после ликвидации халифата как субъекта международного права отмечен высочайшей политической активностью мусульманских интеллектуалов, четко осознавших насущную потребность всесторонне обсудить создавшееся положение и по возможности исправить его. В 1926 г. были проведены два мероприятия с целью восстановления халифата и избрания халифа: Конгресс [по проблеме] халифата, проведенный в Каире, в ал-Азхаре, и Панисламский конгресс в Мекке. Поставленные цели достигнуты не были, однако развернувшиеся ожесточенные дебаты выявили острейшие проблемы социально-политической реальности мусульманского мира того времени¹. В 1928 г. в Египте появляется партия «Братья-мусульмане», активно действующая и сегодня, главной целью которой становится формирование мусульманского государства с использованием инструментария модернистского проекта и Корана как основы конституции.

¹ Основными причинами упадка халифата на конгрессах были признаны раздробленность уммы на мазхабы и закостенелая система образования, под прессингом таклида потерявшая способность к развитию.



Главными выразителями общественного мнения и генераторами идей в это время становятся светские интеллектуалы, особенно журналисты, оттеснив 'улама из центра публичного дискурса. Но смена 'илма на сихафа (журнализм) в исламском дискурсе [2] не изменила главного вопроса повестки дня, в ее фокусе на протяжении практически столетия остается идея необходимости построения подлинно мусульманского государства.

1930–40-е гг. стали временем интенсивного поиска верного политического будущего индуистской и мусульманской общин Британской Индии, стимулировав появление «теории двух наций». По мысли лидеров мусульман, предпочтительнее было сформировать собственное государство, нежели оставаться меньшинством, даже доминирующим, в секулярной полиэтничной и поликонфессиональной стране. «Отец» политического проекта создания нового мусульманского государства Пакистан, представитель общины ходжа, Мухаммад 'Али Джинна (1876–1948), считал необходимым отойти от национализма, понимаемого «в контексте представлений XIX в., с его эмфазой на общей истории, географии и традициях, основанных на идентичности и этничности». Он ратовал за отказ от заикленности на «теологических вопросах» и «устаревших культурологических и исторических обидах», за создание светского, либерально-демократического государства, в котором ислам воспринимался бы не как религиозная основа идентичности, а как конституирующий, государствообразующий принцип [3, р. 58, 65].

Формирование глобального транснационального неодажихадизма: триединство концептов «хиджра», «джихад», «халифат»

Дальнейшие события кардинально изменили характер созданного государства, идеализированная модель придуманного конструкта, не имевшая опоры в исторической традиции, была сметена реальными обстоятельствами. Конституция 1956 г. утвердила первостепенность шари'атских норм в законодательстве Пакистана, а последующие только усиливали его исламизацию. По мнению ряда исследователей, в среде военной и интеллектуальной элит страны запрос на исламское правление (низами ислам) возник задолго до иранской революции [4, р. 296]. К концу 1970-х гг. в результате мероприятий, проводимых «сверху», ислам утвердился как идеологическая и легитимирующая основа установившегося военного режима¹.

¹ Пришедший к власти генерал Зийа ул-Хак (1978–88) утверждал: «Пакистан, как Израиль, -



Начало войны в Афганистане (1979–89) становится точкой отсчета новой фазы развития радикального исламизма, он преодолевает национальные границы и приобретает глобальный характер. По признанию большинства экспертов, центром, формировавшим идеологию борьбы и снабжавшим Афганистан людскими ресурсами, явился Ближний Восток, хорошо известен и вклад США и отдельных европейских стран. Впервые за современную историю регион приобрел статус лидера в судьбоносной для всего мусульманского мира борьбе за ценности ислама. Осознание огромного разрыва в технической оснащенности и военной подготовке соперников, особенно на первом этапе войны, придавало «бойцам за свободу» особый ореол мучеников за веру, шахидов, и укрепляло решимость помочь им.

В формировании идеологии мухаджира, «универсальной исламской личности», огромную роль сыграл известный палестинский идеолог ‘Абдаллах ‘Аззам (ум. 1989), активно проявивший себя в Афганистане; он вбрасывает в информационное пространство знаменитую фетву известного ханбалитского теолога Ибн Таймийи (1265–1328) «первый долг после долга Веры – отразить врага-агрессора, нападающего на религию и этот мир». [5, с. 145, 378 сн. 36]. ‘Аззам и его единомышленники предложили считать участие в глобальной битве за торжество ислама личным долгом каждого мусульманина, а отказ от него – великим грехом. Основываясь на собственном опыте борьбы на Ближнем Востоке, он активно продвигал мысль о том, что приоритетом глобального джихада должно стать отвоевание территорий, исторически принадлежавших мусульманам, но в настоящее время утраченных. Эксперты отмечают, что «высказывания Аззама были новы не по своему содержанию, но по контексту, в котором звучали. Многие современные исламистские авторы и до него призывали к джихаду, но это была лишь риторика, поскольку не существовало организованной массы правоверных, чтобы претворить этот лозунг в жизнь» [5, с.145]. Понятия «джихад» и «хиджра» становятся неразделимы, симбиоз этих концептов растиражирован в печатных изданиях, аудио-кассетах, многократно повторен на открытом ‘Аззамом сайте.

В регион стекаются боевики из разных мусульманских стран, обмениваются опытом. Афганистан и тренерские базы в Пешаваре в Пакистане превращаются в малджа’, «убежище» для «‘ воинов благословенного джихада»,

идеологическое государство. Уберите иудаизм из Израиля, и он рассыплется, как карточный домик. Лишите Пакистан религии и сделайте его светским государством, и это приведет его к коллапсу» [6].



выходцев из разных стран мусульманского Востока, здесь происходит братание обладателей высокого статуса «мухаджиров» (К, 9:20; 16:41). Примером такой дружбы, запомнившимся всему миру по событиям ближайшего будущего, являются отношения между сражавшимися в Афганистане Беном Ладеном (1957–2011), организатором ал-Каиды, и Абу Мус‘абом аз-Заркауи (1966–2006), вдохновителем создания ИГИЛ. По признанию сирийских исламистов, близких к руководству ал-Каиды, «Пешавар и Афганистан стали настоящим университетом... Это был поворотный момент в мусульманской истории. Встретились люди, идеи и взгляды на будущее, встретились и личности. Группировки преодолели соперничество, конкурировали различные мысли и идеи. Это было своего рода место рождения. Большая часть того, что вы видите сегодня, является результатом этого периода» [7, p.190].

Мир увидел хорошо срежиссированные примеры эстетизации насилия, тотальной жестокости членов этих организаций, запрещенных в РФ. Их создание, как действенных инструментов достижения геополитических целей глобального Запада, осуществлялось при активнейшей поддержке западных спецслужб.

Исключительная важность происходящего в глобальной политике, актуальность повестки дня нашли выражение в более активном наполнении риторики политических деятелей, журналистов, военных мифологемами сакральной исламской истории. Большое место в ней отводилось сравнению мухаджиров современности с соратниками пророка, совершивших хиджру, а пакистанцев, взявших на себя часть их тягот, – с ансарами. Появившиеся в печатных изданиях, на аудио– и видеокассетах сюжеты священного нарратива, его важнейшие мифологемы, усиливались актуальными представлениями (Ка ‘аба = Афганистан как центр всего исламского мира, Кербела = Афганистан как поле битвы, вода Земзема = кровь «бойцов за веру» и пр.) и впечатляющим видеорядом с мест реальных боевых действий¹.

¹ Показательна в этом отношении телевизионная иконография пи-ар кампании Бена Ладена, в частности, факты использования образа пещеры [8, p. 44]. В классическом нарративе мифологема «пещера» («кафх/ġār») - важнейший концепт охранительного сокрытия, тесно связанный с сюжетами из жизни Мухаммада. Аллах избрал пещеру как место, которое оберегло божественное Послание человечеству от случайностей, которые могли произойти в более открытом для невежд-врагов месте, в другом случае - спасло пророка и ядро будущей общины в момент их хиджры от неизбежной гибели от рук тех же лицемеров-мекканцев, не признававших новую веру.

С пещерой связана одна из самых популярных сур Корана, восемнадцатая. Вера в то, что из пещеры появится Махди – Мессия, который должен освободить людей от притеснений и несправедливости, глубоко укоренена в шиитско–исмаилитском мировосприятии. В свете этих представлений фигура



Первоначально здесь с огромным энтузиазмом были встречены и иранские революционеры, создатели исламской республики. Президент Афганистана с 1992 по 2001гг., выпускник ал-Азхара, Бурхан ад-Дин Раббани (ум. 2011) горячо приветствовал их, выразив при этом надежду на то, что «будущее исламское государство в Афганистане будет защищать модель исламского возрождения, продвигаемую [нашим] западным соседом» [7, р.194]. Однако с началом ирано-иракской войны отношение к Ирану и шиитам резко поменялось, усилилась межконфессиональная неприязнь и, как следствие, ухудшилось положение шиитского меньшинства хазара в Афганистане.

Исламисты из Палестины, приехавшие в Афганистан, подверглись острой критике собратьев из других стран за использование в своей борьбе только секулярных политических инструментов и игнорирование исламских символов. Судя по тому, насколько оперативно изменились лозунги и символы (прежде всего флаг) различных палестинских политических организаций и групп, можно заключить, что урок был успешно усвоен [7, р.196].

В 1990 г. на восточной окраине Афганистана создается Исламский эмират Кунар, главой которого в результате выборов становится Джамаль ар-Рахман Афгани (уб. 1991), руководитель одной из салафитских партий. Эмират явился недолговечным образованием, не выдержав борьбы различных группировок как внутри страны, так и со стороны пакистанских военных. Однако опыт создания и недолгого функционирования этого государственно-образованного образования на основе как элементов исламской модели политического и экономического менеджмента, так и инструментов Постмодерна (процедура выборов главы государства, программы развития сельского хозяйства, социальной сферы), оказался востребованным уже в начале следующего столетия [9].

Маршруты хиджры последнего десятилетия XX в. проходили не только из Ближнего Востока в Афганистан и из Афганистана в Пакистан, но и из Афганистана и Ирака – в Исламскую республику Иран. По некоторым оценкам, порядка трех миллионов афганских беженцев хлынуло в Иран по причине военных действий, а позже и внутреннего джихада, проведенного пришедшей к власти в 1994 г. группировкой Талибан против религиозных меньшинств. Ирако-иракская война (1980–88) и война в Персидском заливе (1990–91) заставила искать убежище в Иране 1,2 миллиона иракцев. В ИРИ был раз-

Бена Ладена, вышедшего из пещеры, обретает особую харизму.



работаны и осуществлены программы содействия в социализации беженцев, планировавших остаться в стране, а также трехлетний план репатриации тех, кто хотел вернуться на родину. К концу 2005 г. Иран занял третье место в списке стран с самым большим количеством беженцев в мире – 716 000 человек. Вокабуляр идеологического обоснования всех программ ИРИ в отношении мухаджиров изобилует мифологемами и сюжетами священной истории ислама.

Первое десятилетие XXI в. в истории Ближнего Востока ознаменовались вторжением войск США в Ирак и его оккупацией (2003–2011), что не могло не вызвать всплеска радикализма в регионе, приведшего в конечном итоге к созданию государственного образования, представляющего угрозу мирового масштаба. Название его менялось с расширением территории («Исламское государство Ирака» – 2006 г., «Исламское государство Ирака и Леванта» – 2013 г.), в июне 2014 г. оно официально было переименовано в халифат (далее – ИГИЛ), главой которого был назначен халиф.

Важнейшим направлением деятельности ИГИЛ стала агрессивная пропаганда трех ключевых идей: легитимации халифата и рекрутирования новых соратников (хиджра), готовых участвовать в процессе расширения территории государства и осуществления его функций, а также тотальный джихад.

Все нити информационно-пропагандистской деятельности, принципы ее стратегии и тактики формируются, осуществляются и контролируются в рамках созданного медиа – центра «Хайат». Руководство ИГИЛ отказалось от использования известных медиаплатформ, которые могли выставлять свои требования к контенту представленных материалов, вплоть до проведения цензуры. Первые информационные «листки», фиксирующие действия боевиков-основателей ИГИЛ, появились еще в конце мая 2014 г., но в конце июня появился первый номер специального англоязычного электронного журнала «Дабик»¹, претендующего на информацию аналитического характера. Каждый его номер посвящен отдельному стержневому концепту мусульманского классического нарратива и содержит отсылки на классические тексты как концептуальное подтверждение создания и деятельности халифата. Качество

¹ В мусульманском классическом нарративе Дабик – место судьбоносной битвы мусульман с христианами. В качестве эпитафии в журнале использована ставшая крылатой фраза главного идеолога радикализма в регионе Абу Мусад аз-Заркави (1966-2006): «Искра зажглась здесь, в Ираке, и ее свет будет становиться ярче - если будет на то воля Аллаха - пока не сожжет армию завоевателей в Дабике» [10].



исполнения, наукообразный стиль, высокий темп подготовки материалов таковы, что в течение года он продавался на портале Amazon.com в качестве «периодического издания, освещающего вопросы монотеизма, поиска правды и джихада» [10].

В вербовке соратников ИГИЛ прибег к беспрецедентно широкому и технически безупречному использованию не только известных публикационных форм, но и новейших инструментов коммуникационных технологий. Это позволило уже к концу 2014 г. контролировать, по отдельным оценкам, порядка 70 000 аккаунтов Twitter и Facebook, 51 % пользователей которых предпочли английский язык для коммуникации. Это сразу значительно расширило целевую аудиторию [11, р.2,14], превратив задействованные сегменты интернета в своеобразную «радикальную мечеть» [12, р. 8]. Она неуклонно расширялась за счет увеличения числа языков, усиления контента, нараставшим количеством сообщений и впечатляющих высококачественных видеоматериалов и пр.

Следует признать, что радикальные салафиты идут в ногу с развитием технологий. Отмечая различия в формах и инструментах пропаганды в информационном пространстве сети ИГИЛ и прежних террористических групп, также использовавших подобный тип вербовки мусульман, эксперты отмечают высокопрофессиональное и всеобъемлющее использование специалистами ИГИЛ всего инструментария современных технологий, которые предоставляют уникальные формы адресного манипулирования сознанием через социальные сети неизмеримо большего сегмента пользователей. Они более не замыкаются на страновом пространстве, как было во время войн в Афганистане, Югославии и Чечне, выйдя на глобальный уровень. Целевой группой ИГИЛ стали по большей части молодые люди, зачастую не получившие возможностей полноценной социализации. В прежние годы замаскированная форма подачи материалов на секретных медиа источниках радикалов создавала определенные трудности в поиске нужной информации. Сегодня доступ к таким источникам максимально облегчен, информация сама «приходит в дом» к пользователю. Продуманная тактика прямого личного обращения рекрутера к каждому человеку принесла свои плоды. По некоторым оценкам, к декабрю 2015 г. от 27 000 до 31 000 человек, граждан самых разных государств, оказалось в ИГИЛ [11, р.37].

Идеология глобального джихадизма нового образца, пропагандируемая ИГИЛ, представляет собой сложный сплав идей и концепций Ибн Тай-



мийи, отдельных установок движения XVIII-го столетия ал-Ваххабийя, современного салафизма, а также взглядов Братьев-мусульман в наиболее радикальном, ретроградном прочтении, уже опробованных в условиях афганской войны. Подавляющее большинство материалов представляет собой призыв к хиджре;¹ в ее трактовке идеологи ИГИЛ закрепили установки, впервые предложенные во время войны в Афганистане, утверждая, что хиджра, как современная форма джихада, обязательна для исполнения каждым мусульманином. Кроме того, в их призывах расширено определение стран, которые необходимо покинуть. Теперь это и мусульманские страны, политико-правовая система которых выстроена на светских принципах, и государства евроатлантической зоны, где доминирует конституционный секуляризм. Если принять во внимание политические перемены, произошедшие за столетие на мусульманском Востоке, становится понятным, что подавляющее большинство стран региона по классификации идеологов ИГИЛ, попадают в категорию государств «тагут».² В таком списке оказались и Саудовская Аравия, как страна, поддерживающая тесные отношения с Западом, и ИРИ, как оплот шиизма, девиантного, по их мнению, течения ислама.

Концепт «хиджра» в координатах общины

Выбор социального поведения представителей постколониальных иммигрантских сообществ и мусульман-мигрантов в странах доминирования конституционного секуляризма – тема непреходящего значения. Считается, что при поведении, нацеленном на максимально полную социализацию, велик риск потери идентичности, активное же неприятие законов принимающей страны – путь к полному отказу от социальной интеграции.

Правоведы нерадикальных направлений напоминают о практике заключения контрактов в исламе. В таком случае получение мусульманином вида на жительство, гражданства или даже визы для въезда в страну придает ему статус одной из сторон контракта, заключенного с принимающим государством. В случае противоправных действий мусульманина в отношении второй стороны контракт аннулируется, предоставляя последней свободу выбора ответных действий [13, р. 243–244].

¹ Этому вопросу полностью посвящен третий номер «Дабик» от 10 сентября 2014 г.

² «Тагут» - человек, преступивший божественные заповеди. В данном контексте – страны, живущие не по нормам шари'ата, а на основе придуманных человеком законов.



Но такой путь выбирают далеко не все. Особенно это касается представителей радикальных групп, прежде всего, салафитов. В их среде, включая не только общинное, но и политическое пространство (тот же ИГИЛ), «реанимирован» средневековый концепт «вала' ва бара'». Согласно ему, следует стойко защищать свои убеждения, проявляя непоколебимую верность Аллаху и заповедям эпохи становления ислама, и непреклонно отвергать те правила и установки, которые диктуют неблагоприятные для уммы обстоятельства [14, р. 81–106]. Единственная цель, с которой мусульманину позволительно оказаться на Западе, по мысли салафитов, – прозелитизм, ограниченный временными рамками¹. Участие в различных программах и курсах разрешено лишь в случаях, когда оно облегчает пропаганду ислама в фокусной группе. Представители второго и третьего поколений иммигрантов-салафитов считают, что наилучшим образом выполнить этот принцип можно, совершив хиджру.

Однако физический разрыв со страной, в которой многие из них родились и выросли, – последняя точка на большом пути морального самосовершенствования, своеобразного «включения себя» в исламскую духовную традицию². Этот путь охватывает внутреннюю и внешнюю трансформацию личности, точно следуя порядку приоритетности известных компонентов шари'ата – 'ибадат (ритуал) и му'амалат (социальная практика).

Если первая стадия личностного преобразования связана с глубоким изучением языка, наследия ислама, то вторая требует изменения внешнего облика, одежды, правил отношений с иноверцами. Возможны случаи отдаления человека, готовящегося к хиджре, от родных старшего поколения, оказавшихся на Западе в потоке разных волн миграции и сумевших в той или иной мере социализироваться; подчас возможен и полный разрыв отношений.

Социо-правовые нормы поведения, предлагаемые салафитами в этот момент, представляют собой набор «оборонительных», анти-интеграционных правил, «защищающих» мусульманина от действия секулярных законов. В их основе – активное неприятие норм жизни и законов секуляризма, защита собственной идентичности, включающая строгий запрет на выстраивание дружеских межличностных отношений с иноверцами, имитацию их манер, одежды и пр.³.

¹ Салафитские правоведы могут разрешить выезд на Запад с целью медицинского обследования и/или лечения.

² Подробно на примере салафитов Франции см. 15.

³ Исключение делается только для лиц, ведущих пропаганду, и то только в период такой



Первым физическим пунктом будущей хиджры становится мечеть, «огороженная» «периметром безопасности», а имам мечети – духовным руководителем в этом сохранном пространстве. Так формируются социальные «малджа’» («убежища») – мусульманские анклавов в европейских городах, дающие возможность физического и/или ментального ухода верующего от несовершенства социальной реальности, защиты идентичности путем укрытия в зоне действия исламских норм нравственности в среде таких же социальных маргиналов-единомышленников. Такие сообщества зачастую объединяет понятие «гурба» («инаковость, чуждость»). Этот концепт восходит к хадису, в котором пророк говорит о том, что ислам пришел странным (чуждым) и станет чуждым, что является доброй вестью для чужаков (гурба). У этого хадиса разные толкования, в частности, есть мнение, что таким образом пророк отмечает чужаков как людей, способных сохранить истинную веру во враждебном окружении¹. Радикальные салафиты настаивают на том, что таким образом пророк требовал разорвать связи «по крови» в поисках родственных душ «по вере» [16, p.72].

Следующим пунктом на этом пути могут стать кратковременные курсы по языку, истории пророков, фикху в одной из мусульманских стран, чаще всего в Египте или Катаре, хотя их достаточно и в странах евроатлантической зоны. Только после этого человек считается подготовленным для совершения реальной физической хиджры в страну, где в полной мере реализуются нормы шари‘ата.

Заключение

Концептосфера как совокупность элементов индивидуального и коллективного человеческого опыта, «сгустков культуры в человеческом сознании, того, в виде чего культура входит в ментальный мир человека» [17, с. 40] – важнейшая часть исламского классического нарратива.

В своей работе мы попытались высветить некоторые моменты обращения к этим понятиям и мифологемам только в рамках социо-политического дискурса радикального ислама. Бесспорно, это далеко не полная картина их применения, ведь по существу эти концепты – суть базовые элементы мусульманского мировидения, духовные скрепы, объединяющие мусульман, они

деятельности и только с теми, кто входит в фокусную группу.

¹ См.: Муснад. (18, № 6692, № 7125).



остро востребованы не только в политической риторике исламских активистов самых разных направлений, но и в повседневной жизни простых мусульман.

Попытки представителей салафитов, да и пропагандистов других направлений радикального тренда, подкрепить свои директивы материалами сакральных источников, вызывают критику со стороны многих мусульманских богословов и правоведов¹.

Так, отмечается отсутствие в списке обязательных для каждого мусульманина действий (рукн ад-дин) рекомендаций по проведению и хиджры, и джихада, а также несоответствие этих действий концепту «макасид аш-шари»², «макасид ал-куранийя» и «маслаха». Подкреплена позиция 'улама' и известным хадисом, согласно которому Мухаммад не рекомендовал совершать хиджру без крайней нужды [16, р. 65]. Правоведы вновь и вновь напоминают о том, что хиджра в классическом понимании явилась формой противостояния притеснению в реализации религиозных прав, а в настоящее время законодательство подавляющего большинства стран, включая и немусульманские государства, обеспечивает полноценную реализацию религиозных прав людей разных вероисповеданий. Один из наиболее известных современных исламских правоведов, Юсуф ал-Карадави, занимающийся проблемой реализации прав религиозных меньшинств и в государствах конституционно-секуляризма, и в мусульманских странах, ссылается в этом случае на соответствующие статьи Всемирной декларации прав человека [16, р.68]. Эту же позицию отстаивают конституции и европейских государств, и конституции и важнейшие правовые документы мусульманских стран (в частности Арабская хартия прав человека)².

Не поддерживают современные 'улама' и стремление идеологов радикального салафизма придать новую жизнь средневековому делению мира на «Дар ул- ислам» и «Дар ул-куфр/харб». Они указывают на отсутствие такого зонирования в мусхаф и его появление только с развитием правовых школ. В настоящее время, утверждают они, такой подход к актуализации «карты мира» исчерпал себя, и единственно верным определением ареала распространения ислама является тот, что дает Коран, а именно: вся Земля есть не

¹ См. критику легитимации самопровозглашенного «халифа» ИГИЛ ал-Багдади в «открытом» письме ста двадцати шести видных религиозных деятелей: [http:// www. lettertobaghdadi.com](http://www.lettertobaghdadi.com)

² Международный договор, принятый Лигой арабских государств в 2004 г. и вступивший в силу в 2008 г.



что иное, как пространство уммы (К,21: 105, и др.). По мысли современных богословов, сегодня это – пространство ислама, «уммы ад-да'ва» – «уммы, ведущей призыв/пропаганду к [принятию] ислама» [19,р.22].

Призыв радикального ислама к проведению хиджры и в политическом, и в общинном контексте, да и на индивидуальном уровне, сводится, на наш взгляд, к побуждению формировать «периметр религиозной/цивилизационной безопасности» через социальную маргинализацию, «укрытие» в пространстве охранительного сокрытия. В нем, как и в знакомой всем мусульманам с детства «кафх» (пещере), происходит символическая смерть одного типа идентичности (в данном случае, гражданского) и рождение другого (религиозного/конфессионального), что вновь и вновь возрождает извечный сакральный нарратив, обслуживающий актуальную повестку дня.

В завершение нельзя не вспомнить удивительно точную характеристику современного ислама, данную Кисриевым. По его мнению, это – новый ислам, современный социетальный феномен, продукт и составная часть тенденций глобализации, в которых теологическая составляющая – не продуцент, а повод и средство, и диагностировать этот феномен можно, лишь исследуя не теологию, а социологию происходящих в каждом конкретном месте и в определенном периоде ныне развивающихся в мире процессов [20, с.109].

Литература

1. Кудряшова И. *Исламский дискурс и национализм в современном арабском мире*. Мир ислама. История. Общество. Культура. Материалы Международной исламоведческой научной конференции. 11–13 декабря 2007 г., М.: Издательский дом Марджани; 2009: 256–265.

2. Hamza D. *From 'Ilm to Sihafa or the politics of public interest (maslaha): Muhammad Rashid ar-Rida and his journal al-Manar (1898–1935)*. The Making of the Arab Intellectual: Empire, Public Sphere and the Colonial Coordinates of Selfhood. Ed.by Dyala Hamza. New York: SOAS/Routledge Studies on the Middle East; 2013: 90– 127.

3. Devji F. *Jinnah and the Theatre of Politics*. Revista Canaria de Estudios Ingleses.2018;(76): 57–75. DOI: <http://doi.org/10.25145/j.recaesin.2018.76.005>

4. Esposito J. *American Academy of Religion presidential address: Islam in the public square*. Journal of the American Academy of Religion. 2013; (82/2): 291–306.



5. Кепель Ж. *Джихад и экспансия и закат исламизма*. М.: Ладомир; 2004.467с.
6. *Interview of Zia ul-Haq*. The Economist.12.12.1881:48.
7. Fuchs S.W. *Glossy Global Leadership: Unpacking the Multilingual Religious Thought of the Jihad*. Afghanistan's Islam: From Conversion to the Taliban. Green, Nile (ed.). Afghanistan's Islam: From Conversion to the Taliban. Oakland: University of California Press; 2017: 189–206. 189–206. DOI: <http://doi.org/10.1525/luminos.23>
8. Devji F. *Landscape of the Jihad*. Militancy, Morality Modernity. London: Hurst; 2005.184p. <https://doi.org/10.1080/09546550902765847>
9. Bell K. *The First Islamic State: A Look Back at the Islamic Emirate of Kunar*. Combating Terrorism Center. SENTINEL. New York; 2016; (9/2): 9–14.
10. Masi A. *ISIS Propaganda Magazine Dabiq For Sale On Amazon, Gets Taken Down*. International Business Times. June 10. 2015.
11. Berger, J., & Morgan, J. *The ISIS Twitter Census: Defining and describing the population of ISIS supporters on Twitter*. The Brookings Institute. Center for Middle East Policy at Brookings. 2015. 68 p.
12. Winter C. *The Virtual 'Caliphate': Understanding Islamic State's Propaganda Strategy*. London: Quilliam; 2015.52p.
13. March A.F. *Islamic Foundations for a Social Contract in non-Muslim Liberal Democracies*. American Social Science Review, May 2007; (101/2):235–252.
14. Wagemakers J. *The Transformation of a Radical Concept: al-wala' wa-l-bara' in the Ideology of Abu Muhammad al-Maqdisi*. Global Salafism: Islam's New Religious Movement. New York: Oxford University Press; 2009:81–106.
15. Adraoui M.A. *La hijra au service d'un projet de rupture integrale dans le salafisme francais*. Ethnologie Francais. 2017;(4/168):649–658.
16. Shah Bin Sudiman, Muhammad. *Countering ISIS Call for Hijra (Emigration): A Review through the Lens of Maqāsid Ash-Sharī'ah*. Journal for deradicalization. 2017; (12): 60–84.
17. Степанов Ю. С. *Константы: Словарь русской культуры*. М.: Языки русской культуры; 1997. 824 с.
18. *English Translation of Musnad Imam Ahmad Bin Hanbal*. 3 Vol. Dar us-Salam Publications; 2012. 1841 p.



19. Al-Alwani T. J. *Towards a fiqh for minorities. Some Basic Reflections*. New revised edition. Tr. From the Arabic A.A. Shamis. Occasional papers series №18. 2010. London, Washington: The Intern. Institute of Islamic Thought. 68 p.

20. Кисриев Э.Ф. *Арабские революции в глобализирующемся мире и «новый ислам»*. Протестные движения в арабских странах, предпосылки, особенности, перспективы. (Материалы круглого стола). М.: URSS. 2012: 104–110.

References

1. Kudryashova I. *Islamskiy diskurs i natsionalizm v sovremennom arabском mire*. Mir islama. Istoriya. Obshchestvo. Kul'tura. (Materialy Mezhdunarodnoy islamovedcheskoy nauchnoy konferentsii. 11–13 dekabrya 2007 g.). Moscow: Izdatel'skiy dom Mardzhani; 2009: 256–265.

2. Hamza D. *From 'Ilm to Sihafa or the politics of public interest (maslaha): Muhammad Rashid ar-Rida and his journal al-Manar (1898 –1935)*. The Making of the Arab Intellectual: Empire, Public Sphere and the Colonial Coordinates of Selfhood. Ed. by Dyala Hamza. New York: SOAS/Routledge Studies on the Middle East; 2013: 90– 127.

3. Devji F. *Jinnah and the Theatre of Politics*. Revista Canaria de Estudios Ingleses. 2018;(76):57–75. DOI: <http://doi.org/10.25145/j.recaesin.2018.76.005>

4. Esposito J. *American Academy of Religion presidential address: Islam in the public square*. Journal of the American Academy of Religion. 2013; (82/2): 291–306.

5. Kepel' ZH. *Dzhikhad i ekspansiya i zakat islamizma*. M.: Ladomir. 2004. 467 s.

6. *Interview of Zia ul-Haq*. The Economist. 12.12.1881:48.

7. Fuchs S.W. *Glossy Global Leadership: Unpacking the Multilingual Religious Thought of the Jihad*. Afghanistan's Islam: From Conversion to the Taliban. Green, Nile (ed.). Afghanistan's Islam: From Conversion to the Taliban. Oakland: University of California Press; 2017: 189–206. DOI: <http://doi.org/10.1525/luminos.23>

8. Devji F. *Landscape of the Jihad*. Militancy, Morality Modernity. London: Hurst; 2005. 184 p. DOI: <https://doi.org/10.1080/09546550902765847>

9. Bell K. *The First Islamic State: A Look Back at the Islamic Emirate of Kunar*. Combating Terrorism Center. SENTINEL. New York; 2016; (9/2): 9–14.

10. Masi A. *ISIS Propaganda Magazine Dabiq For Sale On Amazon, Gets Taken Down*. International Business Times. June 10. 2015.



11. Berger, J., & Morgan, J. *The ISIS Twitter Census: Defining and describing the population of ISIS supporters on Twitter*. The Brookings Institute. Center for Middle East Policy at Brookings. 2015. 68 p.
12. Winter C. *The Virtual 'Caliphate': Understanding Islamic State's Propaganda Strategy*. London: Quilliam; 2015.52p.
13. March A.F. *Islamic Foundations for a Social Contract in non-Muslim Liberal Democracies*. American Social Science Review, May 2007; (101/2):235–252.
14. Wagemakers J. *The Transformation of a Radical Concept: al-wala' wa-l-bara' in the Ideology of Abu Muhammad al-Maqdisi*. Global Salafism: Islam's New Religious Movement. New York: Oxford University Press; 2009:81–106.
15. Adraoui M.A. *La hijra au service d'un projet de rupture integral dans le salafisme francais*. Ethnologie Francais. 2017;(4/168):649–658.
16. Shah Bin Sudiman, Muhammad. *Countering ISIS Call for Hijra (Emigration): A Review through the Lens of Maqāsid Ash-Sharī'ah*. Journal for deradicalization. 2017; (12): 60 –84.
17. Stepanov Yu. S. *Konstanty: Slovar' russkoy kul'tury*. M.: Yazyki russkoy kul'tury; 1997. 824 p.
18. *English Translation of Musnad Imam Ahmad Bin Hanbal*. 3 Vol. Dar us-Salam Publications; 2012. 1841 p.
19. Al-Alwani T. J. *Towards a fiqh for minorities. Some Basic Reflections*. New revised edition. Tr. From the Arabic A.A. Shamis. Ocassional papers series №18. 2010.London,Washington: The Intern. Institute of Islamic Thought. 68 p.
20. Kisriyev E.F. *Arabskiye revolyutsii v globaliziruyushchemsya mire i «novyy islam»*. Protestnyye dvizheniya v arabskikh stranakh, predposylki, osobennosti, perspektivy. (Materialy kruglogo stola). Moscow: URSS; 2012: 104–110.

Информация об авторе

Додхудоева Лола Назаровна, ведущий научный сотрудник, Центр письменного наследия Академии наук Республики Таджикистан, г. Душанбе, Республика Таджикистан.

Information about the author

Lola N. Dodkhudoeva, Leading Research Fellow, Center of the Written Heritage of the Tajikistan Academy of Sciences, Dushanbe, Republic of Tajikistan.



**Раскрытие информации о
конflikте интересов**

Автор заявляет об отсутствии конфлик-
та интересов.

Conflicts of Interest Disclosure

The author declares that there is no conflict
of interest.

Информация о статье

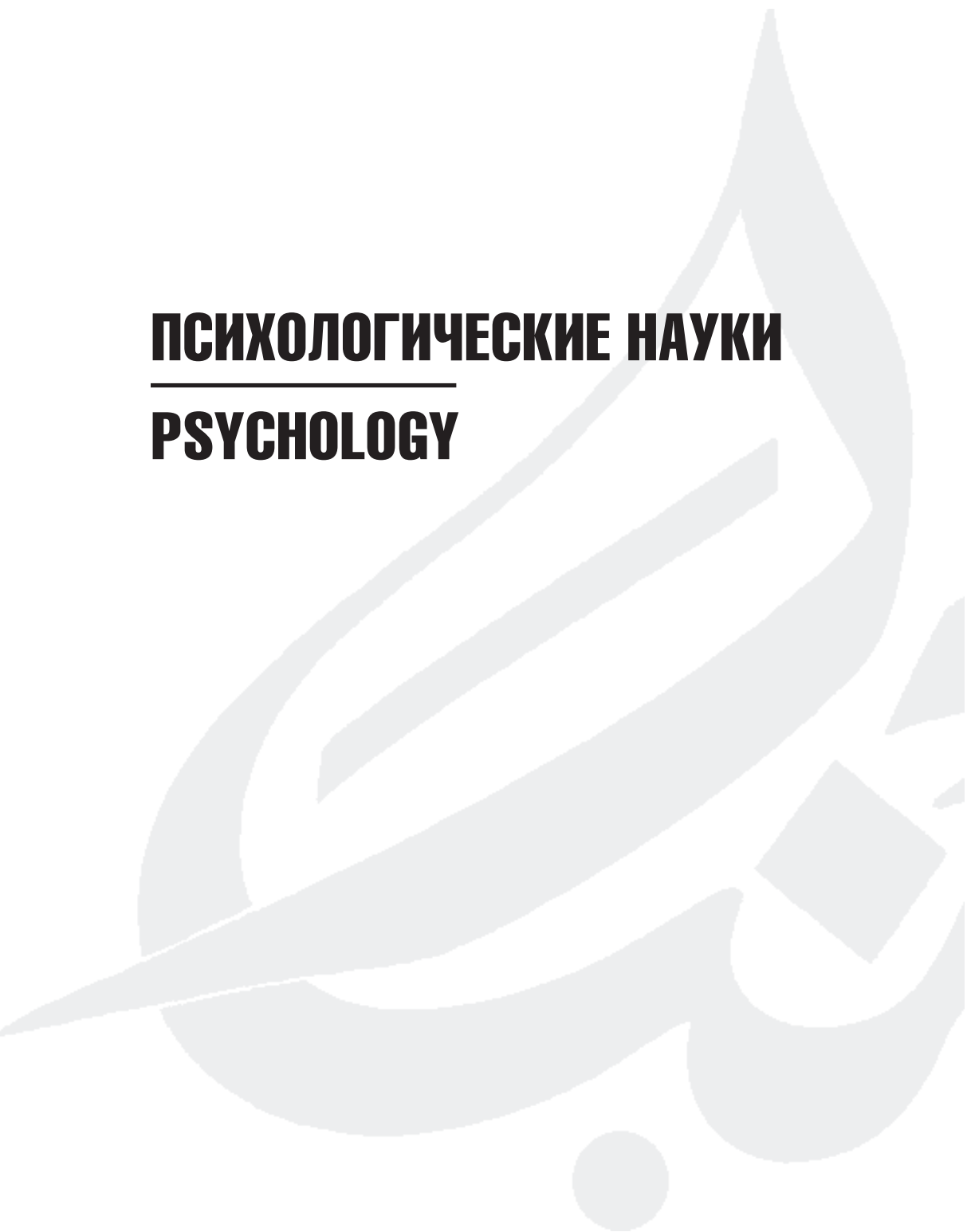
Поступила в редакцию: 21.04.2019 г.
Одобрена рецензентами: 03.06.2019 г.
Принята к публикации: 20.06.2019 г.


Article info

Received: April 21, 2019
Reviewed: June 03, 2019
Accepted: July 20, 2019

ПСИХОЛОГИЧЕСКИЕ НАУКИ

PSYCHOLOGY





◆ **Взаимосвязь качества жизни и религиозной идентичности пожилых людей**

◆ **Конфликтологический анализ страхов у российских мусульман**



Взаимосвязь качества жизни и религиозной идентичности пожилых людей

Г.Р. Хайрльварина ^{1а}, Э.Ш. Шаяхметова ^{1, 2б},
Л.М. Матвеева ^{1с}, Р.Р. Самигуллин ^{1д}, Г.В. Митина ^{1е}

¹ Башкирский государственный педагогический университет им. М. Акмуллы,
Уфа, Российская Федерация;

² Южно-Уральский государственный университет (Национальный исследовательский
университет), г. Челябинск, Российская Федерация

^а ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-1144-1659>, e-mail: gulbika2009@yandex.ru

^б ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-5924-7460>, e-mail: shaga.elv@yandex.ru

^с ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-1523-2827>, e-mail: matveeval57@mail.ru

^д ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-6594-8677>, e-mail: samigullin24@mail.ru

^е ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-2050-7039>, e-mail: mgy79@mail.ru

Резюме: в статье представлен анализ взаимосвязи между различными компонентами идентификации с религиозной группой респондентов-мусульман и показателями качества жизни пожилых людей. Выборка была представлена тремя возрастными группами по классификации ВОЗ: 55 – 64 года, 65 – 74 года, 75 лет и старше. В исследовании приняли участие 180 пожилых людей (мусульмане – 80, атеисты – 100). В качестве методологического инструментария были использованы методика измерения групповой идентификации (К. Лич) и опросник SF-36. По результатам работы было выявлено, что религиозная деятельность респондентов-мусульман обеспечивает чувство благополучия, компенсирует недостаточную удовлетворенность некоторых сторон бытия, позволяет справиться с текущими проблемами.

Ключевые слова: качество жизни, пожилые люди, религиозная идентичность, мусульмане, атеисты

Для цитирования: Хайрльварина Г.Р., Шаяхметова Э.Ш., Матвеева Л.М., Самигуллин Р.Р., Митина Г.В. Взаимосвязь качества жизни и религиозной идентичности пожилых людей. *Minbar. Islamic Studies*. 2019; 12(3):835-849. DOI: 10.31162/2618-9569-2019-12-3-835-849



Контент доступен под лицензией Creative Commons

Attribution 4.0 License.

This work is licensed under a Creative Commons Attribution
4.0 License.



The relationship between the quality of life and religious identity of elderly people

G.L. Khayerlvarina ^{1a}, **E.Sh. Shayakhmetova** ^{1, 2b},

L.M. Matveeva ^{1c}, **R.R. Samigullin** ^{1d}, **G.V. Mitina** ^{1e}

1 Bashkir state pedagogical University. M. Akmulla, Ufa, Российская Федерация

2 South Ural state University (national research University), Chelyabinsk, Russian Federation

a ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-1144-1659>, e-mail: gulbika2009@yandex.ru

b ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-5924-7460>, e-mail: shaga.elv@yandex.ru

c ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-1523-2827>, e-mail: matveeva157@mail.ru

d ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-6594-8677>, e-mail: samigullin24@mail.ru

e ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-2050-7039>, e-mail: mgv79@mail.ru

Abstract: The article analyses of the relationship between the various components of identification within the religious group of Muslim respondents and the quality of life of older people. The sample was presented by three age groups according to the classification of the World Health Organization: 55-64 years, 65-74 years, 75 years and older. The study involved 180 elderly people (80 Muslims and 100 atheists). The methodology of measurement of in-group identification (K. Leach) and the SF-36 questionnaire were used as methodological tools. According to the results of the work, it was revealed that the religious activities of Muslim respondents provide them with a sense of well-being, compensate for the insufficient satisfaction of some aspects of life, and help them cope with current problems.

Keywords: quality of life, elderly people, religious identity, Muslims, atheists

For citation: Khayerlvarina G.L., Shayakhmetova E.Sh., Matveeva L.M., Samigullin R.R., Mitina G.V. *Minbar. Islamic Studies*. 2019;12 (3):835-849. (In Russ.) DOI: 10.31162/2618-9569-2019-12-3-835-849

Введение

Качество жизни является многоаспектным явлением и отражает «... субъективное восприятие степени своей физической и личностной сохранности, полноценности социальных возможностей, в основе которого лежат цели, ожидания, стандарты» [1].

Росту интереса к качеству жизни пожилых людей способствует множество факторов: увядающее здоровье, плохое материальное обеспечение, малая включенность лиц пожилого возраста в социальную жизнь, и, вместе с тем, наметившееся в последнее время появление и увеличение среди пожи-



лых людей лиц с высокими требованиями к медицинской помощи и высокими ожиданиями «хорошей жизни».

Качество жизни пожилых людей имеет свои особенности. По мнению А.И. Милехина, на качество жизни в пожилом возрасте влияют состояние психосоматического здоровья, субъективная оценка прожитых лет, внутренние убеждения и стандарты, социальная поддержка, возможность функционирования в изменяющихся жизненных условиях [2]. Известно, что качество жизни и субъективное благополучие лиц пожилого возраста могут оказывать существенное влияние на физическое здоровье и быть причиной возникновения психических и когнитивных расстройств [3]. Проблемой психологического благополучия и качества жизни пожилых людей занимались многие отечественные и зарубежные ученые. Так, А.А. Новик, Т.И. Ионова показали эффективность метода оценки качества жизни пожилых людей в медицинской практике [4]. К.И. Прощаев, С.Г. Горелик, А.И. Притчина, анализируя качество жизни пожилых людей хирургического профиля, пришли к выводу, что из восьми компонентов качества жизни пациенты выбирают компонент «общее здоровье». Поэтому, по их мнению, эффективность лечения в послеоперационном периоде можно оценивать по показателю качества жизни, связанного со здоровьем [5]. Ю.А. Зеликова к факторам, определяющим качество жизни и уровень субъективного благополучия пожилых людей, относит их материальную независимость, высокий уровень психосоматического здоровья, возможность самостоятельного принятия решений [6]. Е.А. Сергиенко, Н.Е. Харламенкова определили зависимость качества жизни пожилого человека от «...умонастроения и жизненных установок самой личности, позитивного отношения к своему возрасту и стремления быть открытым новому опыту как потенциально неисчерпаемому ресурсу непрерывного развития человека в процессе жизни и совладания с последствиями травматизации» [7]. Э.Ш. Шаяхметова, Г.В. Митина, О.М. Макушкина обнаружили, что качество жизни и субъективное благополучие в поздних возрастах во многом определяются вовлеченностью в межличностное, профессиональное, семейное общение [8]. Анализ зарубежных публикаций по базам PubMed, ScienceDirect позволил А.И. Милехину выявить и сгруппировать основные компоненты ка-



чества жизни пожилых людей: «1) смысл жизни, поддержка семьи и друзей, работа, социальная активность, здоровье, стремление к обучению, состояние жилья, личный рост (Р.М. Burbabk, 1992), 2) семья, социальные контакты, здоровье, наличие досуга, материальное состояние (М. Farquhar, 1995), 3) здоровье, отношения в семье и с друзьями, финансы, социальная активность, окружающая среда, религиозные убеждения и вероисповедание, работа, образование, позитивный прогноз будущего, доход, независимость, контроль над деятельностью (А. Bowling, 1995, 2002), 4) состояние здоровья, наличие социальных контактов, религия, безопасность (Р.К. Hilleras et al., 2001)» [2].

Анализ ретроспективной и текущей информации позволяет отметить, что основное внимание отечественных и зарубежных исследователей привлекают три направления: 1) основные компоненты качества жизни; 2) факторы, определяющие качество жизни; 3) методики оценки качества жизни в поздних возрастах.

Важно отметить, что к настоящему времени ученые-геронтологи не работали по проблеме оценки качества жизни в поздних возрастах единого мнения. Малоизученным остается механизм того, как пожилой человек создает свое качество жизни. Также недостаточно освещается вопрос схожести и/или отличия качества жизни лиц с различной религиозной идентичностью.

В связи с этим возникает практический интерес определения качества жизни пожилых людей с различной религиозной идентичностью.

Цель данного исследования – выявление взаимосвязи показателей качества жизни и компонентов идентификации с религиозной группой респондентов-мусульман.

Гипотеза состояла в предположении о наличии у пожилых мусульман взаимосвязи между религиозной идентичностью и всеми показателями качества жизни.

Материалы и методы исследования. Исследование проводилось в 2019 г. в различных городах Российской Федерации. В нем приняли участие 180 людей. Выборка была представлена тремя возрастными группами по классификации ВОЗ: 55 – 64 года, (n=96), 65 – 74 года (n=56), 75 и старше (n=24). В результате анкетного опроса было установлено, что 80 респонден-



тов идентифицировали себя как мусульмане, они старались соблюдать обряды и обычаи. 100 испытуемых считали себя атеистами. Деление по полу было нецелесообразным, поскольку выборки были бы нерепрезентативными.

Таблица 1 / Table 1

Распределение выборки по религиозности
The distribution of the sample by religious identification

Возраст (лет) / Age (years)	Мусульмане / Muslim (n=80)		Атеисты / Atheist (n=100)	
	Кол-во /volume	%	Кол-во /volume	%
55 – 64	42	52,5	54	54
65 – 74	24	30	32	32
75 и старше /and older	14	17,5	14	14

Для определения идентификации с религиозной группой у респондентов-мусульман использовали методику измерения групповой идентификации (К. Лич, адаптация Е.Р. Агадуллиной, А.В. Ловакова). На 14 вопросов опросника следует проставить балл в соответствии со шкалой Лайкерта от 7 (полностью согласен) до 1 (полностью не согласен) [9]. Методика адаптирована для измерения идентификации с религиозной группой. Качество жизни оценивали с помощью опросника SF-36, представленного восемью шкалами. Математико-статистическая обработка полученного материала проводилась при помощи программного обеспечения Microsoft Exsel 2007 и программного пакета Attestat с использованием общепринятых методов вариационной статистики.

Результаты исследования и их интерпретация. Анализ идентификации с религиозной группой у респондентов-мусульман представлен в таблице 2.

Таблица 2/ Table 2

Средние показатели компонентов идентификации с религиозной группой у респондентов мусульман, баллы
The average components of identification with the religious group of the respondents were Muslims, points

Компоненты идентификации с религиозной группой, баллы / Components of identification with a religious group, points	Возрастные группы обследованных / Age groups surveyed (n=80)		
	55 – 64	65 – 74	75 и старше /and older



Самостереотипизация / individual self-stereotyping	6,14±0,82*	5,54±1,00	5,46±1,22
Ингрупповая гомогенность / in-group homogeneity	6,16±1,00*	5,66±1,16	5,69±1,14
Удовлетворенность членством в группе / satisfaction	6,70±0,67	6,74±0,62	6,86±0,61
Сплоченность /единение с группой / solidarity	6,20±0,58	6,09±0,61	6,77±0,67
Выраженность групповой идентичности / centrality	6,10±1,00	6,0±1,22	6,26±0,84

Примечание: * – достоверные различия между средними показателями анализируемых групп ($p < 0,05$).

Note: * – significant differences between the mean values of the analysed groups ($p < 0,05$).

В результате анализа компонентов идентификации с религиозной группой было установлено, что в большей степени представлен такой компонент, как «Удовлетворенность членством в группе», а в меньшей – «Стереотипизация».

Следует отметить, что достоверные различия средних значений трех возрастных групп отсутствуют в компонентах «Удовлетворенность членством в группе», «Сплоченность», «Выраженность групповой идентичности». Исключения составляют компоненты «Стереотипизация» и «Ингрупповая гомогенность». В возрастной группе 55–64 года обнаружены более высокие показатели по сравнению с показателями старших возрастных групп ($p < 0,001$). Видимо, для мусульман в возрасте 55–64 года важна сама принадлежность к религиозной группе, они признают и уважают ее ценности и глубоко ощущают эмоциональную и когнитивную взаимосвязь с ее членами.

Для выявления качества жизни и степени удовлетворенности сторонами жизнедеятельности пожилых людей, на которые оказывает влияние состояние здоровья, был использован опросник SF-36. Данные представлены таблице 3.



Таблица 3 / Table 3

Средние показатели качества жизни пожилых людей (n=180), баллы
Average quality of life of elderly people (n=180), points

Показатели качества жизни / Quality of life indicators	Мусульмане / Muslim (n=80)	Атеисты / Atheist (n=100)
PF – физическое функционирование / physical functioning	70,3+0,19	64,3+1,12
RP – ролевая деятельность / role-playing activities	66,7+0,92	56,6+0,21*
BP – интенсивность боли / pain intensity	63,3+4,99	30,7+1,50*
GH – общее состояние здоровья / general health	52,4+1,59	53,2+3,66
VT – жизненная активность / vital activity	65,0+1,25	54,9+4,46*
SF – социальное функционирование / social functioning	58,3+2,06	74,4+4,98*
RE – ролевое функционирование, обуслов- ленное эмоциональным состоянием / role functioning due to emotional state	58,0+2,46	54,1+4,89
MH – психическое здоровье / mental health	60,8+1,49	59,9+3,55

Примечание: * – достоверные различия между средними показателями анализируемых групп ($p<0,05$).

Note: * – significant differences between the mean values of the analysed groups ($p<0,05$).

Анализ стандартизованных показателей качества жизни популяционного контроля показал, что респонденты-мусульмане имели лучшие показатели по всем шкалам опросника SF-36 по сравнению с атеистами ($p<0,05$). Из данных, представленных в таблице 3, видно, что у большинства пожилых людей преобладают средние и высокие оценки своего здоровья. Они отлично переносят физические нагрузки, у них низкая утомляемость, высокая работоспособность, а также хорошая сопротивляемость к болезням.

Соответственно, показатели качества жизни выше среднего имели респонденты и по шкале ролевой деятельности, поскольку ролевое функционирование напрямую связано с физическим состоянием. Пожилые мусульмане с удовольствием и без явных признаков утомления выполняли свои повсед-



невные обязанности, а некоторые из них и продолжали трудовую деятельность.

Интересен тот факт, что болевой синдром у мусульман не оказал существенного влияния на качество жизни. Возможно, это объяснимо тем, что последователи различных религий реже пьют, курят по сравнению с широкой общественностью, также предпочитают разрешать проблемы с помощью религии, занявшись медитацией, чтением молитв, соблюдением поста.

Общее состояние здоровья оценивалось выше среднего уровня всеми респондентами независимо от религиозной идентификации, для них были характерны высокие показатели жизненной активности и социального функционирования.

Ролевое функционирование, обусловленное эмоциональным состоянием, и психическое здоровье пожилых людей с различной религиозной идентификацией не имели достоверно значимых различий и находились в зоне средних значений. Следовательно, эмоциональное состояние не мешает выполнению повседневной деятельности пожилых людей, качество и объем работы не снижены, увеличивается лишь время, затрачиваемое на выполнение задания.

Несомненно, что качество жизни пожилого человека во многом определяется физическим и психическим компонентами здоровья. Результаты исследования основных показателей качества жизни представлены в таблице 4.

Таблица 4/ Table 4

Физический и психологический компоненты здоровья как основные показатели качества жизни (n=180), баллы

Physical and psychological components of health as the main indicators of quality of life (n=180), points

Возраст (лет) / Quality of life indicators	РН – физический компонент здоровья		МН – психологический компонент здоровья	
	Мусульмане / Muslim (n=80)	Атеисты / Atheist (n=100)	Мусульмане / Muslim (n=80)	Атеисты / Atheist (n=100)
55 – 64	45,83±1,66	43,9±2,05	46,28±1,89	53,7±2,02*
65 – 74	48,67±1,54	44,3±2,05	24,90±1,88	24,9±2,08



75 и старше /and older	44,19±1,74	32,7±1,74*	44,65±1,76	39,5±2,76*
---------------------------	------------	------------	------------	------------

Примечание: * – достоверные различия между средними показателями анализируемых групп ($p < 0,05$).

Note: * – significant differences between the mean values of the analysed groups ($p < 0,05$).

Анализ качества жизни позволил установить, что у респондентов всех изучаемых возрастных групп, независимо от религиозной идентификации, нарушены показатели физического здоровья. Снижены показатели средних значений за счет шкал жизненной активности, энергии, физической боли и дискомфорта преимущественно. Следует отметить, что снижение физического здоровья у атеистов начинается с 75-летнего возраста.

Удовлетворенность качеством жизни в пожилом возрасте является результатом динамического процесса взаимодействия компонентов физического и психического здоровья. Изменения в психологической сфере во всех группах обусловлены снижением физического здоровья, наличием симптомов когнитивного дефицита и нарушением адаптации к изменяющимся условиям окружающей среды, а также тревожными расстройствами и депрессиями позднего возраста. Примечателен тот факт, что респонденты обеих групп в возрасте 65–74 лет одинаково низко оценивают уровень психического здоровья. Возможно, это обусловлено недостатком положительных и избытком отрицательных эмоций в связи со значительным сокращением социальных связей и прекращением трудовой активности.

В возрастной группе 75 лет и старше возрастает психологический компонент здоровья у респондентов-мусульман. Можно предположить, что религиозная деятельность респондентов-мусульман обеспечивает чувство благополучия, компенсирует недостаточную удовлетворенность некоторых сторон бытия, позволяет справиться с текущими проблемами. Данный факт согласуется с результатами зарубежных ученых, установивших, что религиозная деятельность (регулярное посещение церкви, мечети или синагоги, соблюдение постов) может влиять на снижение депрессивной симптоматики, помогает людям в борьбе с посттравматическими стрессовыми расстройствами.



А медитативные практики, имеющие место в различных мировых религиях, изменяют структуру мозга, что приводит к улучшению памяти и снижению стресса [10]. И в данном случае неважно, какой из факторов имеет большее положительное значение – вера в высший разум или чувство принадлежности к религиозному сообществу. Главное, дальнейшие исследования вопросов религиозной принадлежности могут быть полезными клиническим психологам, занимающимся проблемой психических заболеваний. Анализ субшкал позволяет детально установить, в каких областях жизни пожилого человека возникает дисбаланс, а результаты анализа могут быть использованы в коррекционно-развивающих программах.

Далее были рассмотрены взаимосвязи между компонентами идентификации с религиозной группой, выделенными по методике К. Лич, и показателями качества жизни. Значимые коэффициенты корреляции представлены в таблице 5.

Таблица 5

Взаимосвязь компонентов идентификации с религиозной группой респондентов-мусульман и показателей качества
Interrelation of components of identification with religious group of respondents- Muslims and quality indicators

Показатели качества жизни / Quality of life indicators	Компоненты идентификации с религиозной группой респондентов-мусульман / Components of identification with the religious group of Muslim respondents				
	Самостереотипизация individual self-stereotyping	Ингрупповая гомогенность / in-group homogeneity	Удовлетворенность членством в группе / satisfaction	Сплоченность / solidarity	Выраженность групповой идентичности / centrality



PF – физическое функционирование / physical functioning			0,34		
RP – ролевая деятельность / role-playing activities	0,40	0,36			
GH – общее состояние здоровья / general health			0,26		
VT – жизненная активность / vital activity	0,28	0,32	0,46	0,34	0,38
SF – социальное функционирование / social functioning	0,30			0,44	
RE – ролевое функционирование, обусловленное эмоциональным состоянием / role functioning due to emotional state	0,42	0,38		0,48	
MH – психическое здоровье / mental health			0,52		

Так, наибольшее количество взаимосвязей было обнаружено между таким компонентом идентификации с религиозной группой, как «удовлетворенность членством в группе» и показателями качества жизни «физическое функционирование», «общее состояние здоровья», «жизненная активность», «психическое здоровье». Можно предположить, что удовлетворенность, являясь общим аспектом идентификации с группой, оказывает влияние практически на все компоненты качества жизни. А по мнению О.С. Павловой, «удовлетворенность членством» в религиозной группе – «это аффективный компонент, который отражает позитивные эмоции, возникающие у верующего от принадлежности к мусульманской умме, а также по отношению к самой религиозной группе: радость, гордость и счастье» [11].

Следует отметить тот факт, что болевой синдром в группе мусульман не коррелировал ни с одним компонентом идентификации с религиозной группой.

Заключение. Качество жизни пожилого человека во многом определяется физическим и психическим компонентами здоровья. Религиозная деятельность респондентов-мусульман обеспечивает чувство благополучия, компенсирует недостаточную удовлетворенность некоторых сторон бытия,



позволяет справиться с текущими проблемами Исследования вопросов религиозной принадлежности могут быть полезными клиническим психологам, занимающимся проблемой психических заболеваний. Анализ субшкал позволяет детально установить, в каких областях жизни пожилого человека возникает дисбаланс, а результаты анализа могут быть использованы при составлении коррекционно-развивающих программ. Анализ взаимосвязи компонентов идентификации с религиозной группой респондентов-мусульман и показателей качества жизни пожилых людей позволил предположить, что позитивные мысли и эмоции, а также сама религиозная деятельность оказывают влияние практически на все компоненты качества жизни.

Выводы

1. Наибольший вес в структуре религиозной идентичности пожилых людей трех возрастных групп имеют такие компоненты, как: «Удовлетворенность членством в группе», «Сплоченность», «Выраженность групповой идентичности».

2. В возрастной группе 55–64 года обнаружены высокие показатели компонентов «Стереотипизация» и «Ингрупповая гомогенность».

3. Респонденты-мусульмане имеют лучшие показатели по всем шкалам опросника SF-36 по сравнению с атеистами.

4. Выявлены значимые взаимосвязи между различными компонентами идентификации с религиозной группой и показателями качества жизни.

Список литературы

1. Bowling A., Hankins M. *A short of quality of life in older age: The performance of the brief Older People's Quality of Life questionnaire (OPQOL-brief)*. Archives of Gerontology and Geriatrics; 2013. Vol. 56 (1). P. 181–187.

2. Милехин А.И. *Качество жизни в пожилом и старческом возрасте: проблемные вопросы*. Современная зарубежная психология. 2016; 5(1): 53–63.

3. Дворецкий Л.И. *Качество жизни пожилого человека. Руководство по геронтологии и гериатрии*. М.: Наука; 2015. С. 154–160.

4. Новик А.А., Ионова Т.И. *Руководство по исследованию качества жизни в медицине*. М.: Речь; 2016. 320 с.



5. Прошаев К.И., Горелик С.Г., Притчина А.И. *Качество жизни пациентов старческого возраста. Вестник новых медицинских технологий* [электронное издание]. 2013; №1.

6. Зеликова Ю.А. *Субъективное благополучие пожилых людей* (кросс-национальный анализ). Социологические исследования. 2014; №11: 60–69.

7. Сергиенко Е.А., Харламенкова Н.Е. *Психологические факторы благополучного старения*. Вестник Санкт-Петербургского университета. Психология и педагогика. 2018; Т. 8: 243–257.

8. Шаяхметова Э.Ш., Митина Г.В., Макушкина О.М. *Особенности психических состояний у лиц пожилого возраста, живущих в семьях и домах престарелых*. Здоровье и образование в XXI веке. 2018; Т.20 (2): С. 47 – 52.

9. Агадуллина Е.Р., Ловаков А.В. *Модель измерения групповой идентификации: проверка на российской выборке*. Журнал высшей школы экономики. 2013; №4(10): 143–157.

10. Croezen S., Avendano M., Burdorf A. *Social Participation and Depression in Old Age: A Fixed-Effects Analysis in 10 European Countries*. American Journal of Epidemiology; 2015. Vol. 118 (2): 168–176.

11. Павлова О.С., Миназова В.М., Хухлаев О.Е. *Религиозная идентичность студентов-мусульман* (на материале изучения молодежи, проживающей в Чеченской республике). Культурно-историческая психология. 2016; 12(2): 90–99.

References

1. Bowling A, Hankins M *A short of quality of life in older age: The performance of the brief Older People's Quality of Life questionnaire* (OPQOL-breif). Archives of Gerontology and Geriatrics. 2013; Vol. 56(1): S. 181–187.

2. Milehin AI *Kachestvo zhizni v pozhilom i starcheskom vozraste: problemnye voprosy. Sovremennaja zarubezhnaja psihologija*. 2016; Том.5(1); S. 53–63

3. Dvoreckij LI *Kachestvo zhizni pozhilogo cheloveka. Rukovodstvo po gerontologii i geriatrii*. М.: Nauka, 2015. S. 154–160.

4. Novik AA, Ionova TI *Rukovodstvo po issledovaniju kachestva zhizni v medicine*. М.: Rech', 2016. 320 s.

5. Proshhaev KI, Gorelik SG, Pritchina AI *Kachestvo zhizni pacientov starcheskogo vozrasta*. Vestnik novyh medicinskih tehnologij [jelektronnoe izdanie]. 2013; №1.

6. Zelikova Ju.A. *Subektivnoe blagopoluchie pozhilyh ljudej* (kross-nacional'nyj analiz). Sociologicheskie issledovanija. 2014; №11: S. 60–69.



7. Sergienko EA, Harlamenkova NE *Psihologicheskie faktory blagopoluchnogo starenija*. Vestnik Sankt-Peterburgskogo universiteta. Psihologija i pedagogika. 2018; T. 8: S. 243–257.

8. Shajahmetova JeSh, Mitina GV, Makushkina OM *Osobennosti psihicheskikh sostojanij u lic pozhilogo vozrasta, zhivushhih v sem'jah i domah prestarelyh*. Zdorov'e i obrazovanie v XXI veke. 2018; T.20 (2): S. 47–52.

9. Agadullina ER, Lovakov AV *Model' izmerenija gruppovoj identifikacii: proverka na rossijskoj vyborke*. Zhurnal vysshej shkoly jekonomiki. 2013; №4(10): S.143–157.

10. Croezen S, Avendano M, Burdorf A *Social Participation and Depression in Old Age: A Fixed-Effects Analysis in 10 European Countries*. American Journal of Epidemiology. 2015; Vol. 118 (2): S. 168–176.

11. Pavlova OS, Minazova VM, Huhlaev OE *Religioznaja identichnost' studentov-musul'man (na materiale izuchenija molodezhi, prozhivajushhej v Chechenskoj respublike)*. Kul'turno-istoricheskaja psihologija. 2016; T.12(2): S. 90–99.

Информация об авторах

Хайрльварина Гульнара Рамилевна, магистрант по профилю подготовки «Клиническая психология», ФГБОУ ВО «Башкирский государственный педагогический университет им. М. Акмуллы», Уфа, Республика Башкортостан.

Шаяхметова Эльвира Шигабетдиновна, доктор биологических наук, доцент, профессор кафедры общей и социальной психологии, ФГБОУ ВО «Башкирский государственный педагогический университет им. М. Акмуллы», Уфа, Республика Башкортостан; научный сотрудник центра спортивной науки, Южно-Уральский государственный университет, г. Челябинск, Российская Федерация.

Information about the author

Gulnara R. Khayerlvarina, graduate student of the specialization «Clinical psychology», Bashkir State Pedagogical University. M. Akmully, Ufa, Republic of Bashkortostan.

Elvira Sh. Shayakhmetova, doctor of biological sciences, associate professor of department of general and social psychology, Bashkir State Pedagogical University. M. Akmully, Ufa, Republic of Bashkortostan.; research associate of the Ceneter of sport sciences, South Ural State University, Chelyabinsk, Russian Federation.



Матвеева Людмила Михайловна, кандидат социологических наук, профессор, ФГБОУ ВО «Башкирский государственный педагогический университет им. М. Акмуллы», Уфа, Республика Башкортостан.

Самигуллин Ринат Рафилевич, старший преподаватель кафедры прикладной психологии и девиантологии, ФГБОУ ВО «Башкирский государственный педагогический университет им. М. Акмуллы», Уфа, Республика Башкортостан.

Митина Галина Владимировна, кандидат философских наук, доцент кафедры общей и социальной психологии, ФГБОУ ВО «Башкирский государственный педагогический университет им. М. Акмуллы», Уфа, Республика Башкортостан.

Ludmila M. Matveeva, PhD in sociological sciences, professor, Bashkir State Pedagogical University. M. Akmully, Ufa, Republic of Bashkortostan.

Rinat R. Samigullin, senior lecturer in applied psychology and deviantology, Bashkir State Pedagogical University. M. Akmully, Ufa, Republic of Bashkortostan.

Galina V. Mitina, PhD in Philosophy, associate professor at the department of general and social psychology, Bashkir State Pedagogical University. M. Akmully, Ufa, Republic of Bashkortostan.

Раскрытие информации о конфликте интересов

Авторы заявляет об отсутствии конфликта интересов.

Conflicts of Interest Disclosure

The authors declares that there is no conflict of interest.

Информация о статье

Поступила в редакцию: 28.05.2019 г.
Одобрена рецензентами: 18.08.2019 г.
Принята к публикации: 30.08.2019 г.

Article info

Received: May 28, 2019
Reviewed: August 18, 2019
Accepted: August 30, 2019



Конфликтологический анализ страхов у российских мусульман

Р.Г. Галихузина ^{1,а} **Н.А. Шибанова** ^{1,б}

¹ Казанский (приволжский) федеральный университет

^а ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-3429-9800>, e-mail: garezeda@yandex.ru

^б ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-9404-6821>, e-mail: natikur@mail.ru

Резюме. В статье на основе анализа документов, вторичного анализа данных выявлены социальные страхи, испытываемые российскими мусульманами. Определены виды страха – одиночества, смерти, боли, отвержения, наказания, осуждения, последствий изменений, несоответствия образу истинного мусульманина, недостижения блаженства после перехода к следующей жизни, неудовлетворительного исполнения супружеской и родительской ролей, основанных на исламской этике.

Выделены факторы возникновения страха, основанные на нарушениях в структуре личности мусульманина, – низкая самооценка, негативный опыт отношений, социально-психологические особенности личности, отсутствие социальных навыков саморегуляции. Описаны институты и механизмы, реализующие деятельность по преодолению последствий страхов у мусульман, сделаны рекомендации помогающим специалистам, взаимодействующим с разными категориями мусульман.

Ключевые слова: ислам, помогающие профессии, мусульмане, страхи, тревоги, потребности, проблемная ситуация, разрешение конфликтов

Для цитирования: Галихузина Р.Г., Шибанова Н.А. Конфликтологический анализ страхов у российских мусульман. *Minbar. Islamic Studies*. 2019; 12(3):850-868. DOI: 10.31162/2618-9569-2019-12-3-850-868



Контент доступен под лицензией Creative Commons
Attribution 4.0 License.

This work is licensed under a Creative Commons Attribution
4.0 License.



Fears of Russian Muslims: Conflict Analysis

R.G. Galikhuzina^{1,a} N.A. Shibanova^{1,b}

¹ Kazan (Volga Region) Federal University

^a ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-3429-9800>, e-mail: garezeda@yandex.ru

^b ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-9404-6821>, e-mail: natikur@mail.ru

Abstract: Based on the analysis of documents and the secondary data analysis, the article identifies social fears experienced by Russian Muslims. The types of fear are identified: loneliness, death, pain, rejection, punishment, condemnation, consequences of changes, inconsistency with the image of a true Muslim, failure to achieve bliss after the transition to the next life, unsatisfactory fulfilment of marital and parental roles based on Islamic ethics.

The factors in the emergence of fear are highlighted, based on violations in the structure of the personality of the Muslims: low self-esteem, negative relationship experience, socio-psychological characteristics of the individual, lack of social self-regulation skills. Institutions and mechanisms that implement activities to overcome the consequences of fears among the Muslims are described, and recommendations to assisting professionals, interacting with different categories of the Muslims, are provided.

Keywords: Islam, helping professions, Muslims, fears, anxiety, needs, problem situation, resolution of conflicts

For citation: S.A. Bogomolov «War revolution» of Muhammad Ali in the Egypt in 1820s. *Minbar. Islamic Studies*. 2019;12 (3):850-868. (In Russ.) DOI: 10.31162/2618-9569-2019-12-3-850-868

Введение

Процессы институционализации «Психологии ислама» как отрасли научного знания и сферы практической деятельности, происходящие в последние годы в российских регионах, свидетельствуют о потребности в актуализации знаний о духовном здоровье мусульман, повышении информированности о технологиях поддержания психологической устойчивости и адаптационных механизмах личности мусульманина.

Проблема страха у мусульман в отечественной литературе раскрыта психологами, социологами, востоковедами. Об интересе к темам переживаний, ощущений мусульманином чувства страха свидетельствуют публикации в научных изданиях, СМИ, наличие специалистов и создаваемая ими инфра-



структура, оказываемые услуги по снижению проявлений психологических расстройств, вызванных страхами.

О чувстве страха упоминает великий русский писатель Л.Н. Толстой, указывая, что за поиском Бога стоит не рассуждение, а «чувство страха, сиротливости, одиночества среди всего чужого и надежды на чью-то помощь» [1, с.57]. Изучение темы страхов у мусульман в отечественной психологии находится на стадии становления, наиболее освещенной является проблема мифических страхов [2].

Отдельно следует выделить работы религиоведов, исламоведов, востоковедов, которые раскрывают теологические, философские, политические аспекты страхов у мусульман. Так, А. В. Солдатов раскрыл тему страха смерти в исламе в контексте организации погребального обряда, при котором достигается управление процессами, происходящими с человеческой душой во время и после смерти [3, с.55]. Р. Ш. Сафин подчеркивает осознанное отношение мусульман к своей смерти, низкий уровень страха смерти, возможности использования священных для мусульман текстов при работе с экзистенциальным страхом смерти. Он отмечает, что чрезмерная набожность может быть вызвана страхом перед Судным днем и возможным последующим наказанием в аду [4, с.580,581].

В.В. Наумкин указывает, что страх и недоверие являются фактором, препятствующим организации конструктивного диалога между мусульманским сообществом и принимающей стороной [5]. Тему страха в США и Западной Европе как одной из трех эмоций управляющих мировыми процессами рассмотрел в своей работе Д. Моизи, отмечая, что исламским странам в геополитике характерна эмоция униженности, обделенности, ряду стран Азии – надежда, веры в лучшее будущее [6, с. 80-121].

Зарубежные авторы уделяют большое внимание социальным, психологическим, религиозным страхам. Теологический ракурс религиозно обусловленных страхов раскрыт в классических трудах теологов, религиозных философов, психологов. Р. Отто писал о религиозном опыте и связанном с ним переживании таинственного и устрашающего божественного присутствия, отмечая, что человек может испытывать чувство страха перед высшей властью объекта [7, с 272]. П. Тиллих отмечал, что святое умиротворяет страх человека перед утратой близких и вымиранием, в то же время этот страх не поддается психотерапевтическому воздействию [8, с. 20].



У. Джеймс представил философско-психологический взгляд на религиозный страх, который является трепетом, связанным с идеей божественной кары. Психолог отмечает, что у ряда людей отсутствует страх перед чистилищем и адом, сама вера в богов названа страхом. Евангелический протестантизм назван Джеймсом религией страха, ощущение постоянного присутствия Бога, по мнению исследователя, лишает верующего страха за будущее [9, с. 23, 24, 59, 78, 216.].

С. Кьеркегор указывает, что страх лежит в основе греха, им выделены «страх боязни», «мучительный страх», «страх, лишенный рациональных объяснений» [10]. Мыслитель стремится определить место страха в жизненном пути библейских героев, страх и трепет является отличительным симптомом «божественного безумия», рассматривает нужду и страх в парадоксе веры [11, с. 12, 90]. Страхи толпы, принятия решений, болезней и взаимоотношений раскрыты Л. Бурбо. Исследовательница отмечает, что в жизни человека преобладают страх потери или страх смерти; верования могут стать источником страха, но страх потери противоречит истинной вере [12].

Когнитивно-поведенческий компонент страха раскрыты Абу Зайдом аль-Балхи через описание природы успокоительного страха. Ученый указывал, что страхи в большинстве случаев не имеют реальных оснований, и выделял такие виды страха, как страх смерти, страх потери, страх перед двигающейся опасностью, страх, вызванный ожиданиями будущего, который он называл одним из самых сильных, наряду с печалью, психологическими симптомами [13, с.33, 76]. Психолог 9 века описал техники работы со страхом через актуализацию гордости, самоуважения, гнева.

В работах М. Бадри представлен анализ использования классической, систематической, десенсибилизирующей терапии при работе с фобиями и страхами у пациентов [14, с.76, 81]. Исламские ученые анализировали коранические основы страха и надежды, указывая, что страх вложен в сердца людей, сильный страх приводит к безнадежности и отчаянию, а, в свою очередь, бесстрашие – к самоуверенности и амбициозности, «нельзя от страха перед Аллахом доходить до полного отчаяния» [15, с.116]. Э. М. Канер, Э.Ф. Канер рассмотрели преданность к Всевышнему не как проявление любви, а как проявление страха перед правосудием [16].

Зарубежными исследователями выделены другие сферы, в которых мусульман сопровождает страх либо тревога: это производственные отношения



[17], страх за социализацию детей-мусульман в западном обществе, которое, по мнению родителей, негативно влияет на благополучие детей в земной и последующей жизни [18], патологический страх среди мусульманок перед началом интимной жизни [19].

Существуют работы, посвященные страху мусульман как реакции на политические события, происходящие в мире. Так, мусульманское сообщество США испытало страх и беспокойство о будущем перед преступлениями на почве ненависти, угрозами безопасности, потерей сообщества и изоляции после теракта 11 сентября 2001 года [20].

Таким образом, в отечественной и зарубежной литературе подчеркнута идея, что вера сопровождается страхом, он обеспечивает защиту жизни и здоровья верующего, оказывает влияние на принимаемые решения, в то же время страх представлен как элемент, который не всегда позволяет достичь целей и результатов деятельности.

Анализ коранического содержания страхов позволяет описать их разновидности. В Коране их встречается около 10, они обозначают разновидности страха: «таква» в значении «боязнь», «хашйат» – благоговейный страх, «хауф» – страх, в котором отсутствует почтительность, термин так же означает абсолютный страх [21, с.95] и другие термины.

Один из самых часто употребляемых терминов, обозначающих страх в Коране, является термин «хауф». Приведем примеры его использования:

Страх как средство коммуникации с Всевышним: «Они отрывают свои бока от постелей, взывая к своему Господу со страхом (хауфан – трепещут от страха перед своим Господом) и надеждой, и расходуют из того, чем Мы их наделили» (32:16);

تَتَجَافَى جُنُوبُهُمْ عَنِ الْمَضَاجِعِ يَدْعُونَ رَبَّهُمْ خَوْفًا وَطَمَعًا وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنفِقُونَ

Страх как испытание: «Мы непременно испытаем вас незначительным страхом (аль-хауфи), голодом, потерей имущества, людей и плодов. Обрадуй же терпеливых» (2:155);

وَلَنَبْلُوَنَّكُمْ بِشَيْءٍ مِّنَ الْخَوْفِ وَالْجُوعِ وَنَقْصٍ مِّنَ الْأَمْوَالِ وَالْأَنْفُسِ وَالثَّمَرَاتِ وَبَشِّرِ الصَّابِرِينَ

Избавление от страха за последовательное исполнение божественных предписаний: «Низвергнитеесь отсюда все!». Если к вам явится руководство от Меня, то те, которые последуют за Моим руководством, не познают страха (хауфун) и не будут опечалены» (Коран, Сура «Бакара» (2: 38);



قَلْنَا اهْبُطُوا مِنْهَا جَمِيعًا فَإِمَّا يَأْتِيَنَّكُمْ مِنِّي هُدًى فَمَنْ تَبَعَ هُدَايَ فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ

Отсутствие страха как результат осознанного поклонения: «Воистину, тем, которые уверовали и вершили праведные деяния, совершали намаз и выплачивали закят, уготована награда у их Господа. Они не познают страха (хауфун) и не будут опечалены» (2:277);

إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ لَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ

Источником страха является дьявол: «Это всего лишь дьявол пугает вас своими помощниками. Не бойтесь (юхауифу) их, а бойтесь (туфауухум) Меня, если вы являетесь верующими» (3:175);

إِنَّمَا ذَلِكَ الشَّيْطَانُ يُخَوِّفُ أَوْلِيَاءَهُ فَلَا تَخَافُوهُمْ وَخَافُونِ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ

Таким образом, в целом позитивная коннотация страха выражается в качестве показателя истинно верующего сердца мусульманина, страх представлен в качестве здоровой реакции сознания верующего, возникающей при упоминании имени Аллаха, а Творец обладает способностью устранять чувство страха. Коммуникативная ситуация, в которой присутствует тема страха, связана с носителем/объектом страха – это рядовой мусульманин, действующее лицо, упоминаемое в Коране, Сунне, богословских трудах. Образ страха тяготеет к балансу, что выражается в незначительном количестве негативных, устрашающих сюжетов: Судный день, шайтан, образ ада, а также отсутствие ярко выраженного тревожного визуального фона, публикации прямо или косвенно посвященные теме страхов.

Цель и задачи исследования

Целью исследования является выявление содержания социальных страхов у российских мусульман, а также определение места религии в системе формирования страхов. Задачами исследования являются описание страхов у российских мусульман, их видов, определение их причин, а также выявление форм работы специалистов, взаимодействующих с мусульманами, по преодолению страхов.

Материалы и методы исследования

Анализ страхов мусульман дается на основе изучения публикаций, размещенных на официальном сайте Духовного управления мусульман Респу-



блики Татарстан (<http://dumrt.ru/ru/>) за 2013 – 2019 гг. Это позволит определить источники страхов, выработать их классификацию, выявить способы их преодоления. Проведенный анализ 403 публикаций, посвященных теме страхов, и одного сообщения о проблеме одержимости дали возможность выявить источник, субъект, объект, событие, предмет, коммуникативную ситуацию, которые вызвали страх у верующего, что способствовало воспроизводству образа страха, сконструированного официальным мусульманским духовенством.

Второй блок материалов – публикации на портале Ислам Сегодня (Islamtoday) (<https://islam-today.ru/>), содержащие слово «страх» и его производные. Всего проанализировано более 1000 сообщений, опубликованных с января 2012 года по август 2019. Сообщения портала «Ислам Сегодня» анализировались по следующим критериям: кто испытывает страх, испытывает страх по отношению к чему или кому, к чему приводит страх, кто является (если есть) реальным или потенциальным помощником по преодолению страха, в чем заключается процедура преодоления страха. Третий блок – данные, полученные из экспертных интервью практикующих психологов-мусульман. Всего в июне 2019 года было проведено 5 интервью, в рамках которых психологам, работающим в Казани (Республика Татарстан) были заданы вопросы о том, каким страхам чаще всего подвержены их клиенты-мусульмане, в чем источник страхов и каковы их последствия, а также с чей помощью и какими средствами клиенты преодолевают страхи и фобии.

Результаты анализа публикаций, размещенных на официальном сайте Духовного управления мусульман Республики Татарстан¹

Первый образ страха, представленный в публикациях, связан с фигурой Всевышнего, когда страх у верующего возникает при упоминании имени Аллаха и позиционируется как признак сердца верующего.

Второй образ страха вызван ожиданием наступления Судного Дня и возникает в связи с ответственностью мусульманина перед Всевышним за собственные деяния. Страх представлен как компонент поклонения Аллаху и присутствует при совершении пятикратного намаза («поистине настойчивость в его совершенном выполнении, проявляя страх и трепет перед Аллахом»)².

¹ <http://dumrt.ru/ru/>

² Обращение муфтия татарстана камиля хазрата самигулина в связи с наступлением ночи



Третий образ страха связан с психоэмоциональным состоянием верующих («кто боится людей, тот не боится Меня») ¹ фигур из Корана, («сынов Израиля охватил страх и ужас») ², в труде Абу Ляйс Самарканди «Танбихуль-гафилин» («Пробуждение беспечных») главный герой ар-Раби' ибн Хусейр испытывает страх в связи с убийством нафса – «то есть отрицательную сторону своего нутра, которая постоянно подталкивает человека к греховному и запретному»³.

В качестве эталона здорового выражения страха в публикациях представлена фигура Пророка Мухаммада и испытываемый им уровень и интенсивность страха. Подчёркивается тенденция отсутствия страха у современного поколения мусульман перед явлениями, которые вызывали страх у Мухаммада («есть многое, пред чем Пророк и его сподвижники рыдали, но в нас это не вызывает даже волнения, не говоря о страхе»⁴).

Субъектом, блокирующим чувство страха, является Аллах, который «устранил его страх и печаль»⁵. В качестве субъекта, способного вызвать страх бедности, экономический страх, назван шайтан, который «пугает бедностью, вселяя в сердца страх возможного недостатка денег»⁶. В публикации выделена категория мусульман, дающих закят и не испытывающих в этой связи чувства страха («Тем, кто расходует свое имущество ночью и днем, тайно и явно, уготована награда у их Господа. Они не познают страха и не будут опечалены [Коран, Сура «Бакара» (Корова)]»⁷. Источником страха для современного общества, включая мусульман, названы террористические атаки (например, льяйлат аль-исра валь-ми'радж. Режим доступа: http://dumrt.ru/ru/information-resources/important/important_251.html [Дата обращения: 18.09.2019]

¹ Полагаться на Аллаха. Режим доступа: http://dumrt.ru/ru/help-info/theology/analytics_1006.html [Дата обращения: 18.09.2019]

² Полагаться на Аллаха. Режим доступа: http://dumrt.ru/ru/help-info/theology/analytics_1006.html [Дата обращения: 18.09.2019]

³ Плач верующего. Режим доступа: http://dumrt.ru/ru/articles/society/society_4517.html?curPos=8 [Дата обращения: 18.09.2019]

⁴ Плач верующего. Режим доступа: http://dumrt.ru/ru/articles/society/society_4517.html?curPos=8 [Дата обращения: 18.09.2019]

⁵ Врачевание посланника Аллаха (саллаллаху алейхи ва саллям) Режим доступа: http://dumrt.ru/search/?area=sub358*&search_query=%D0%90%D0%BB%D0%BB%D0%B0%D1%85+%D1%83%D1%81%D1%82%D1%80%D0%B0%D0%BD%D0%B8%D0%BB+%D0%B5%D0%B3%D0%BE+%D1%81%D1%82%D1%80%D0%B0%D1%85+%D0%B8+%D0%BF%D0%B5%D1%87%D0%B0%D0%BB%D1%8C%E2%80%A6+%29. [Дата обращения: 23.08.2019]

⁶ Деньги, потраченные на хадж, делают человека богаче Режим доступа: http://dumrt.ru/ru/articles/society/society_4419.html?curPos=20 [Дата обращения: 23.08.2019]

⁷ Кулиев Э. Коран, Сура «Бакара» (Корова), 2:274. Режим доступа: <https://quran-online.ru/2/kuliev> [Дата обращения: 23.08.2019]



ИГИЛ – террористическая организация, запрещенная в РФ). В ряде публикаций присутствует тема социальных страхов – страх поражения, ответственности за свою жизнь.

Подводя итоги, отметим, что страхи мусульман в публикациях на сайте ДУМ РТ условно можно классифицировать по следующим видам:

канонический (идеальный, нормативный) – связан с Пророком;

ритуальный (личностный) – необходимый компонент поклонения Всевышнему;

социально-политический (внерелигиозный) – связан с качествами личности мусульман, социальными нормами или с деструктивной активностью псевдорелигиозных группировок.

Результаты анализа материалов с портала «Ислам Сегодня»¹

Анализ материалов с портала «Ислам Сегодня» позволил выделить три основных типа сообщений, посвященных теме страха: сообщения, содержащие информацию об индивидуальных носителях страха; сообщения, содержащие информацию о коллективном носителе страха; сообщения, содержащие информацию о героическом носителе страха.

Герои Корана (Пророк Мухаммед, пророк Муса, ангел Джабраил и др.) испытывают страх по воле Аллаха, часто перед Адам и его мучениями. Это позитивный страх с точки зрения религии, он помогает мусульманам через пример мужества и принятия достичь довольства Всевышнего.

Носителями «коллективного» страха выступают или мусульмане, или не-мусульмане. Страх на немусульман насылает Аллах. Этот страх вновь выполняет позитивные функции, по мнению ислама, он помогал мусульманам достичь победы над неверными. Важно отметить, что этот страх относится к «историческим» страхам: примеры его воплощения, примеры его последствий – это истории, содержащиеся в Коране и других религиозных источниках (например, битва у рва, Поход на Аль-Мурайси др.).

Наиболее распространённый коллективный страх среди мусульман не имеет гендерной окраски, т.е. он свойственен и мужчинам, и женщинам. Это страх перед Аллахом (около 50% всех сообщений сайта посвящено именно этому страху). Это страх имеет «обязательный» характер для истинных верующих и позитивную функцию с точки зрения религии – позволяет достичь

¹ <https://islam-today.ru/>



довольства Всевышнего, стать истинным мусульманином, избежать греха и победить многие другие страхи (о чем сказано ниже). «Программы» по преодолению данного страха не предполагается, т.к. мусульмане его должны испытывать. Этот страх вне времени, он был в прошлом, есть в настоящем, предполагается в будущем.

Еще один «вневременной» страх – страх перед адом, он идентичен предыдущему и по функциям, и по программе преодоления.

Относительно «вневременной» страх – страх бедности, источником которого является деятельность шайтана, а избавление от него видится через веру.

Современная жизнь внесла свои коррективы в мировосприятие мусульман. Актуален стал страх перед будущим, вызванный сложной жизнью и обилием информации. Последствия данного страха негативные – тревожность, негативные отношения с окружающими. Выход из ситуации возлагается на самого носителя через дуа, веру и позитивный жизненный настрой. Позитивный жизненный настрой – собирательный термин, предполагающий прощение, отношение к людям с пониманием, спокойствие, терпение, общение, разделение событий на объективные и субъективные. Отметим, что представленные в этом разделе источники страха, способы и агенты преодоления – точка зрения авторов материалов портала «Ислам сегодня».

Еще один вид страха – страх осуждения со стороны людей. В данном случае выход из ситуации возлагается на самих носителей страха через следование предписаниям, вежливость и актуализацию страха перед Аллахом.

Фобии, социофобии, панические атаки, неуверенность в себе свойственны многим российским мусульманам. Причины данных явлений лежат в прошлом негативном опыте и ведут к негативным последствиям: ухудшению физического и психологического здоровья, ухудшению отношений в семье и за ее пределами. Выйти из данного состояния индивид может сам через позитивный жизненный настрой, дуа, аяты или с помощью терапии психолога или психотерапевта.

Индивидуальные страхи имеют яркий гендерный окрас – они больше свойственны женщинам. Среди мужских страхов встретился только страх за правильность совершения намаза, выход из которого остаётся за самим мужчиной через соблюдение предписаний и вновь актуализации страха перед Ал-



лахом. В то же время женские страхи очень разнообразны. Можно выделить следующие наиболее распространённые страхи:

Страх наказания Аллаха ввиду ослушания родителей. Последствия не освещаются, но выход за счет носителя страха – через покаяние, аяты и хадисы.

Страх отношений, в том числе зависимых. Источник данных страхов – негативный опыт, включая детский, ведущий к негативным последствиям: потенциальный суицид, депрессия, деструктивные конфликты в семье. Выход из ситуации возможен или с помощью специалиста (психолога, психиатра), конкретная программа не описывается, есть лишь общие фразы, или силами самого носителя через аяты, дуа, позитивный жизненный настрой.

Страх быть брошенной, страх предательства, страх одиночества. Источник – негативный (в том числе, детский) опыт, отсутствие связи с родителями. Последствия – ранний брак и деструктивные конфликты в семье и за ее пределами, психосоматические заболевания, депрессия и реальное одиночество. Выход – за счёт носителя (чтением аятов, дуа, позитивный жизненный настрой, прощение, сближение, религиозное образование, терпение, усердие), реже, но упоминается помощь семьи и психолога.

Страх бессмысленности жизни, страх сойти с ума. Возможные причины – отсутствие уверенности, негативный детский опыт. Последствия не освещаются. Выход – за счёт носителя (аяты, дуа, хадисы, предлагается религиозное образование и общение с сестрами по вере).

Страх лишнего веса. Причины – современные стандарты красоты, неумение принять себя. Последствия: ухудшение физического и психического здоровья, ухудшение отношений в семье. Выход – за счёт носителя, ведения здорового образа жизни.

Страх носить хиджаб. Этот страх обусловлен риском потерять работу, непониманием окружающих, в том числе членов семьи, приводит к внутреннему беспокойству и даже внутриличностному и межличностному конфликтам. Предполагается самостоятельный выход за счет мотивированности, повышения квалификации, следования предписаниям веры, страха перед Аллахом, позитивного жизненного настроения, дуа и хадисов.

Страх смерти, страх смерти близких. Причина – эмоциональный перегруз. Последствия – заболевания. Выход – самостоятельный (дуа, аяты, хадисы, коммуникация, доверие).



Страх вхождения в семью мужа, страх не полюбить мужа, особенно если брак заключали родители против воли невесты. Последствия – психологическое одиночество. Выход – самостоятельный через позитивный жизненный настрой и общение.

Таким образом, анализ сообщений на портале «Ислам Сегодня» показывает неоднозначное отношение к проблеме страхов мусульман и к самому явлению «страх». Сложно прогнозировать результаты обращения к данному источнику мусульманина или мусульманки, если они испытывают проблему страха. Сложность прогноза обусловлена тремя моментами. Во-первых, достаточной ограниченностью и поверхностным описанием вариантов деятельности в сложившейся ситуации: углубление в религию (наиболее распространенный рецепт, удивительно, но советы обратиться за помощью к хазрату, муфтию, казью чрезвычайно редки), опора на свои силы (распространенная рекомендация, но не содержащая описания подробных техник и процедур или точных источников, к которым можно было бы обратиться за подробностями), обращение к специалистам (психологам, психиатрам). Не менее удивляет и то, что не освещается роль уммы как источника страхов и как агента по выходу из состояния страха. Во-вторых, создается впечатление, что страх, за исключением страха перед Аллахом и адом, является негативным, достаточно мелким явлением, не требующим особого внимания. В результате распознать, признать данную проблему, обратиться за помощью становится не так просто. В-третьих, наличие явного гендерного перекаса. Создается картина, где боятся только женщины, мужчинам не ведом страх. Отражает ли эта картина реальность? Конечно, нет. Мужчинам свойственен страх как естественная реакция организма на ситуацию опасности. Однако образ бесстрашного мужчины доминирует, что усложняет признание данной проблемы мужчинами, порождает неврозы, агрессию и другие негативные последствия подавленного, непроработанного страха.

Результаты анализа экспертных интервью

Переходя к результатам экспертных интервью психологов, оказывающих психологическую помощь мусульманам, отметим, что страхи больше свойственны женщинам. Общим страхом, выделенным психологами, ведущими духовно ориентированное консультирование, является неправильное выполнение установлений Всевышнего (в том числе наущение), вследствие



чего у клиентов возникает страх, что Аллах не примет их деяния, и связанная с этим угроза пребывания в аду. Женские страхи связаны с двумя значимыми фигурами – ребенок и супруг. Страхи замужних мусульманок возникают относительно темы детско-родительских отношений, в частности воспитания праведного потомства, сохранения осознанного интереса к исламу у детей. Второй по частоте упоминаний страх – это страх, связанный с полигамными отношениями в семье: брак распадется, после того как супруг взял вторую жену, либо же супруг заключит брак со второй женой, а также страх стать непривлекательной для мужа. Мужские запросы – страх зависимостей (игровая, алко), фобии. Страх потери, неудачи, жизни/смерти, потери детей, страх наказанием Адам, страх не успеть что-либо сделать. Мусульманки, не состоящие в браке, испытывают страх того, что будущий супруг будет являться носителем крайних, фундаменталистских взглядов.

Последствия страхов, по мнению специалистов, выражаются в пессимизме, психосоматике, депрессии, нереализованности, обсессивно-компульсивном расстройстве, неврозах, панических атаках. Помощь в преодолении страхов у мусульман, по оценкам практикующих психологов, оказывают психологи, психиатры, имамы, авторитетные проповедники, наставники. Самопомощь заключается в поклонении, чтении Корана, развитии таваккуль (опоры и упования на Всевышнего), физической активности.

Выводы

Проблема страхов у российских мусульман, природа их происхождения, внутренние, внешние проявления страхов, тема богобоязненности, используемые практики преодоления страхов, отношение к ним мусульманского духовенства, выявление общественного запроса на решение личностных проблем, в основе которых лежит страх, требует дальнейших теоретических и эмпирических исследований, отражающих региональную, культурно-историческую специфику.

Влияние страхов на уровень и остроту конфликтности привлекает внимание многих исследователей. Известно, что страх сопровождает конфликт, страх может стать источником конфликта и тот же страх поражения может уберечь от деструктивного конфликта – известный зиммелевский парадокс, подробно рассматриваемый Л. Козером [22, р. 133]. Таким образом, страх полифункционален в конфликте, но в любом случае играет значительную роль.



В материалах портала «Ислам Сегодня» подчеркивается позитивная роль страха перед Аллахом и перед адом. Эти страхи способствуют снятию внутриличностных и межличностных конфликтов, способны купировать другие страхи. Однако практика свидетельствует, что такой подход не является панацеей, случаи самоубийства, агрессии свидетельствуют о необходимости более дифференцированного подхода к проблеме страхов.

Индивидуальные страхи трактуются чаще как негативное явление, как правило, упускается из вида естественность происхождения данной эмоции, неконтролируемость ее появления, своеобразное снятие ответственности с человека за то, что он или она испытывают эту эмоцию, что не предполагает снятия ответственности за поведение. Данное упущение способствует деструктивным внутриличностным и межличностным конфликтам.

Таким образом, проблема страхов нуждается в более открытом, всестороннем обсуждении и освещении на исламском информационном поле. Необходимо поддержка деятельности специалистов, сопровождающих людей в состоянии страха и конфликта.

Литература

1. Толстой А.Н. *Исповедь*. Глава XII. С. 57 <http://homlib.com/read/tolstoy-ln-1/ispoved-3/93457> [Дата обращения: 23.08.2019].
2. Гримсолтанова Р. Э. *Психологические особенности мифологических страхов в период юности у представителей ислама*: дисс. ... канд. психол. наук. – Ростов н/Д, 2014; .Гримсолтанова Р. Э., Абакумова И. В., Мирошниченко А. В. Психологические особенности мифологических страхов в период юности у представителей ислама. *Российский психологический журнал*; 2014; (4):16–26.; Гримсолтанова Р. Э., Батыгов З. О. Страх одержимости на постконфликтной территории: миф или религия. *Северо-Кавказский психологический вестник*; 2015; 13(1):16–22; Психологические особенности переживания мифических страхов у молодежи традиционной исламской конфессии. *Российский психологический журнал*; 2016 13(4):34-50. Грошева Л.Н. Социальные страхи и их преодоление у верующих и атеистов: диссертация канд. психол. наук. – Рос. гос. соц. ун-т. М: 2004.
3. Солдатов А. В. *Преодоление страха смерти в разных религиозных традициях*. Отечественные записки;2013.(5): С.46-58.



4. Сафин Р. Ш. *Философские и психологические аспекты отношения к смерти в исламе: осознание неотвратимости и преодоление страха*. Minbar. Islamic Studies; 2019;12(2):571–584.

5. Наумкин В. В. *Диалог между культурами как средство преодоления страха*. Региональное образование XXI века: проблемы и перспективы; 2012; (3). С. 11-15.

6. Моизи Д. *Геополитика эмоций*. Как культуры страха, унижения и надежды трансформируют мир. М.: Московская школа политических исследований; 2010.

7. Отто Р. *Священное*. Об иррациональном в идее божественного и его соотношении с рациональным. СПб: Издательство С.-Петербургского Университета; 2008.

8. Тиллих П. *Динамика веры*. DOI: <http://www.catholic.uz/app/webroot/library/230/119/>

9. Джеймс У. *Многообразие религиозного опыта*. Исследование человеческой природы. М: Академический проект; 2017.

10. Кьеркегер С. *Страх и трепет*. М.: Академический проспект; 2018.

11. Кьеркегер С. *Понятие страха*. М.: Академический проспект; 2017.

12. Бурбо Л. *Страхи и верования*. М.: София, 2005; Каротерз М. От страха - к вере: как научиться вере, побеждающей любой страх. М.: CER/РХО; 2013; Пегай Д. С. 30 дней на укрощение страха: как объявить войну тревогам, страхам и фобиям и научиться покоиться на Божьем обетовании. Санкт-Петербург: ЛКС: Виссон; 2016.

13. Аль-Балхи. *Пища для тел и души* (Масалих Аль-абдан ва аль-анфус). когнитивно-поведенческая терапии врача девятого века. Международный Институт Исламской мысли. Херндон; 2019.

14. Бадри М. *Теория и практика исламской психологии* / под ред. О.С. Павловой, В.С. Полосина. М.: АНО НПЦ «Аль Васатыя – умеренность», 2018.; Его же. Новая техника для систематической десенсибилизации повсеместного беспокойства и фобических реакций (Anewtechniqueforthesystematicdesensitizationofpervasiveanxietyandphobicreactions). Психологический журнал; 1965: 201-208.

15. *Из Сада Духовности. Таинство любви*. М: Мир знаний; 2016: 115-130.

16. Caner E.M, Caner E.F. *Unveiling Islam: An insider's look at Muslim life and beliefs*. 2009; books.google.com



17. Radzi HM, Ramly LZ, Sipon S. *The Influence of God Consciousness and Religiosity in Coping with Anxiety at Workplace among Malaysian Muslim Professionals*. International Journal of Social Science and Humanity, 2014 (4): 316-319.

18. David R. Hodge. *Working with Muslim Youths: Understanding the Values and Beliefs of Islamic Discourse*. Children & Schools; 2002; 1 (24): 6-17

19. Doukia S., Ben S. Zineb, Nacef F., Halbreich U. *Women's mental health in the Muslim world: Cultural, religious, and social issues*. Journal of Affective Disorders 2007; (102) (1–3): 177-189. DOI: <https://doi.org/10.1016/j.jad.2006.09.027>

20. Wahiba Abu-Rasal, Abu-Bader, Soleman. *The Impact of the September 11, 2001, Attacks on the Well-Being of Arab Americans in New York City*. Journal of Muslim Mental Health Volume. 2008; (3): 217-239. DOI: <http://dx.doi.org/10.1080/15564900802487634>; Rippey, AE & Newman, E. Perceived Religious Discrimination and its Relationship to Anxiety and Paranoia Among Muslim Americans. Journal of Muslim Mental Health. 2006; 1:5-20 DOI: <http://dx.doi.org/10.1080/15564900600654351>

21. Сейед Камал Факих Имани. *Свет священного Корана*. Разъяснения и толкования, Том 9. СПб.: Петербургское Востоковедение; 2012: 95.

22. Coser L. *The functions of social conflict*. 1956.

References

1. Tolstoj A.N. *Ispoved'*. Glava XII [A confession. Volume XII]. P. 57 <http://homlib.com/read/tolstoy-ln-1/ispoved-3/93457> [Accessed at: 23.08.2019].

2. Grimsoltanova R.E. *Psihologicheskie osobennosti mifologicheskikh strahov v period junosti u predstavitelej islama*: diss. ... kand. psihol. nauk [Psychological peculiarities of mythological fears among the youth and among Islam followers: dissertation of a candidate of philosophy]. – Rostov on Don, 2014; Grimsoltanova R. E., Abakumova I.V., Miroshnichenko A.V. Psihologicheskie osobennosti mifologicheskikh strahov v period junosti u predstavitelej islama [Psychological peculiarities of mythological fears among the youth and among Islam followers: dissertation of a candidate of philosophy]. Rossijskij psihologicheskij zhurnal; 2014; (4):16–26.; Grimsoltanova R.E., Batygov Z.O. Strah oderzhimosti na postkonfliktnoj territorii: mif ili religija [Fear of obsession on a post war territory: myth or reality]. Severo-Kavkazskij psihologicheskij vestnik publ.; 2015; 13(1):16–22; Psihologicheskie osobennosti perezhivaniya mificheskikh strahov u molodezhi tradicionnoj islamskoj konfessii [Psychological peculiarities of dealing with the



mythological fears of youth relating to the traditional Islamic confession] Rossijskij psihologičeskij žurnal; 2016 13(4):34-50. Grosheva L.N. Social'nye strahi i ih preodolenie u verujushhijh i ateistov: dissertacija kand. psihol. Nauk [Social fears of religious people and atheists and the ways of coping with]. – Ros. gos. soc. un-t publ. M: 2004.

3. Soldatov A.V. *Preodolenie straha smerti v raznyh religioznych tradicijah. Otechestvennyje zapiski* [Coping with the fears in different religious traditions. Native proceedings]; 2013.(5): P.46-58.

4. Safin R.Sh. *Filosofskie i psihologičeskie aspekty otnoshenija k smerti v islame: osoznanie neotvratimosti i preodolenie straha* [Philosophical and psychological aspects of the concerns about death in Islam: realizing the inevitability and coping with the fear]. Minbar. Islamic Studies; 2019;12(2):571–584.

5. Naumkin V.V. *Dialog mezhdu kul'turami kak sredstvo preodolenija straha. Regional'noe obrazovanie XXI veka: problemy i perspektivy* [Cultural dialogue as a remedy for dealing with the fears. Regional education in XXI century: problems and perspectives] 2012; (3). P. 11-15.

6. Moizi D. *Geopolitika jemocij. Kak kul'tury straha, unizhenija i nadezhdy transformirujut mir* [Geopolitics of emotions. How the cultures of fear, humiliation and hope transform the world]. M.: Moskovskaja shkola političeskijh issledovanij publ.; 2010.

7. Otto R. *Svjashhennoe. Ob irracional'nom v idee bozhestvennogo i ego sootnoshenii s racional'nym* [Sacred. About irrationality in understanding religion and its correlation with rationality]. SPb: Izdatel'stvo S.-Peterburgskogo Universiteta publ.; 2008.

8. Tillih P. *Dinamika very* [Dynamics of the faith]. DOI: <http://www.catholic.uz/app/webroot/library/230/119/>

9. Dzhejms U. *Mnogoobrazie religioznogo opyta. Issledovanie chelovecheskoj prirody* [Diversity of religious experience. Investigations into the nature of human]. M: Akademicheskij proekt publ.; 2017.

10. K'erkeger S. *Strah i trepet* [Fear and quiver]. M.: Akademicheskij prospect publ.; 2018.

11. K'erkeger S. *Ponjatie straha* [The concept of fear]. M.: Akademicheskij prospect publ.; 2017.

12. Burbo L. *Strahi i verovanija* [Fears and beliefs]. M.: Sofija publ., 2005; Karoterz M. *Ot straha – k vere: kak nauchit'sja vere, pobezhdajushhej ljuboju strah*



[From fear to faith: how to obtain the faith that deals with any fear]. M.: CER/PXO; 2013; Pegaj D.S. 30 dnej na ukroshhenie straha: kak objavit' vojnu trevogam, straham i fobijam i nauchit'sja pokoitsja na Bozhem obetovanii [30 days for taming fear: how to fight against anxiety, fears and phobias and to master the way of living on God's will]. Saint-Petersburg: LKS: Visson publ.; 2016.

13. Al'-Balhi. *Pishha dlja tela i dushi* (Masalih Al'-abdan va al'-anfus). Kognitivno-povedencheskaja terapija vracha devjatogo veka [Food for body and soul (Masalih Al'-abdan va al'-anfus). Cognitive behavioral therapy of the ninth century physician]. Mezhdunarodnyj Institut Islamskoj mysli. Herndon; 2019.

14. Badri M. *Teorija i praktika islamskoj psihologii* / pod red. O.S. Pavlovoj, V.S. Polosina [Theory and practice of Islamic psychology/ under the editorship of O.S. Pavlova, V.S. Polosin] M.: ANO NPC ««Al' Vasatyja – umerennost'», 2018.; Novaja tehnika dlja sistematičeskoj desensibilizacii povsemestnogo bespokojstva i fobičeskijh reakcij [A new technique for the systematic desensitization of pervasive anxiety and phobic reactions]. Psihologičeskij zhurnal; 1965: 201-208.

15. Iz Sada Duhovnosti. *Tainstvo ljubvi* [From The Garden Of Spirituality. Sacrament of love]. M: Mir znaniy publ.; 2016: 115-130.

16. Caner E.M., Caner E.F. *Unveiling Islam: An insider's look at Muslim life and beliefs*. 2009; books.google.com

17. Radzi H.M., Ramly L.Z., Sipon S. *The Influence of God Consciousness and Religiosity in Coping with Anxiety at Workplace among Malaysian Muslim Professionals*. International Journal of Social Science and Humanity, 2014 (4): 316-319.

18. David R. Hodge. *Working with Muslim Youths: Understanding the Values and Beliefs of Islamic Discourse*. Children & Schools; 2002; 1 (24): 6-17

19. Doukia S., Ben S. Zineb, Nacef F., Halbreich U. *Women's mental health in the Muslim world: Cultural, religious, and social issues*. Journal of Affective Disorders 2007; (102) (1–3): 177-189. DOI: <https://doi.org/10.1016/j.jad.2006.09.027>

20. Wahiba Abu-Rasal, Abu-Bader, Soleman. *The Impact of the September 11, 2001, Attacks on the Well-Being of Arab Americans in New York City*. Journal of Muslim Mental Health Volume. 2008; (3): 217-239. DOI: <http://dx.doi.org/10.1080/15564900802487634>; Rippy, AE & Newman, E. Perceived Religious Discrimination and its Relationship to Anxiety and Paranoia Among Muslim Americans. Journal of Muslim Mental Health. 2006; 1:5-20 DOI: <http://dx.doi.org/10.1080/15564900600654351>



21. Sejed Kamal Fakih Imani. *Svet svjashhennogo Korana. Razjasnenija i tolkovanija* [The light of sacred Quran. Explanations and interpretations], Vol. 9. SPb.: Peterburgskoe Vostokovedenie publ.; 2012: 95.

22. Coser L. *The functions of social conflict*. 1956.

Информация об авторах

Галихузина Резеда Гильмутдиновна, кандидат исторических наук, доцент кафедры конфликтологии, Казанский федеральный университет. Казань, Российская Федерация.

Шибанова Наталья Александровна, кандидат философских наук, доцент кафедры конфликтологии, Казанский федеральный университет, г. Казань, Российская Федерация.

Information on authors

Rezeda G. Galihuzina, Ph. D, Associate Professor of the Department of Conflict Science, Kazan Federal University, Kazan, Russian Federation.

Natalia A. Shibanova, Ph. D, Associate Professor of the Department of Conflict Science, Kazan Federal University, Kazan, Russian Federation.

Раскрытие информации о конфликте интересов

Авторы заявляет об отсутствии конфликта интересов.

Conflicts of Interest Disclosure

The authors declares that there is no conflict of interest.

Информация о статье

Поступила в редакцию: 15.05.2019 г.
Одобрена рецензентами: 20.08.2019 г.
Принята к публикации: 02.09.2019 г.


Article info

Received: July 18, 2019
Reviewed: August 20, 2019
Accepted: Sentyabr 2, 2019

РЕЦЕНЗИИ

REVIEWS





◆ Когнитивно-поведенческая
терапия в IX веке. Рецензия на
книгу «Пища для души»
Абу Зайда аль-Балхи



Павлова О.С., Вахидов А.М.
Когнитивно-поведенческая терапия в IX веке. Рецензия на книгу «Пища для души»
Абу Зайда аль-Балхи

DOI 10.31162/2618-9569-2019-12-3-871-880

УДК 316.752/.754 + 159.9:297; 168.5

Reviews

Рецензия

Когнитивно-поведенческая терапия в IX веке. Рецензия на книгу «Пища для души» Абу Зайда аль-Балхи

О.С. Павлова^{1, 2, 3а}, А.М. Вахидов^{2, б}

¹ Московский государственный психолого-педагогический университет,
г. Москва, Российская Федерация

² Ассоциация психологической помощи мусульманам, г. Москва, Российская Федерация

³ Международная ассоциация исламской психологии

^а ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-9702-1550>, e-mail: os_pavlova@mail.ru

^б ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-3855-4562>, e-mail: box.vahidov@gmail.com

Для цитирования: Павлова О.С., Вахидов А.М. Когнитивно-поведенческая терапия в IX веке. Рецензия на книгу «Пища для души» Абу Зайда аль-Балхи. *Minbar: Islamic Studies*. 2019; 12(3):871-880. DOI: 10.31162/2618-9569-2019-12-3-871-880

Sustenance of the Soul: The Cognitive Behavior Therapy of A Ninth Century Physician Paperback: Review of Abu Zayed al-Balkhi's book «Food for the Soul»

O.S. Pavlova^{1, 2, 3а}, A.M. Vakhidov^{2, 3б}

¹ Moscow State University of Psychology and Education, Moscow, Russian Federation

² Association of Psychological Assistance to Muslims, Moscow, Russian Federation

³ International Association of Islamic Psychology

^а ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-9702-1550>, e-mail: os_pavlova@mail.ru

^б ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-3855-4562>

For citation: Pavlova O.S., Vakhidov A.M. Cognitive-behavioural therapy in the 9th century: Review of Abu Zayed al-Balkhi's book «Food for the Soul». *Minbar: Islamic Studies*. 2019;12(3):871-880. (In Russ.) DOI: 10.31162/2618-9569-2019-12-3-871-880



Контент доступен под лицензией Creative Commons

Attribution 4.0 License.

This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 License.



Ассоциация психологической помощи мусульманам одной из важнейших задач своей деятельности видит издание в России научных работ, которые будут способствовать совершенствованию подходов к психологическому консультированию мусульман. В этом контексте необходимо знакомить российского читателя с классической и современной литературой по данной тематике, которая была опубликована за рубежом. Первой такой книгой стал переведенный и изданный силами Ассоциации сборник «Теория и практика исламской психологии» [1], куда вошли две наиболее известные работы президента Международной Ассоциации исламской психологии, доктора Малика Бадри: «Дилемма мусульманских психологов» [2] и «Кибер-консультирование клиентов-мусульман» [3].

Первые изданная на русском языке работа получила высокую оценку и была названа «манифестом исламской психологии»¹. В ней свой взгляд на психологическое консультирование мусульман излагает один из самых известных психологов-мусульман мира, ученики которого продолжают его дело в Великобритании и Саудовской Аравии, США и Судане, Турции и Пакистане, Индии и Индонезии, Малайзии и Франции, доктор Малик Бадри. В качестве основного принципа применения психологии в работе с мусульманами он выдвигает следующий: для мусульман полезна только та психология, которая принимает ислам в качестве мировоззрения [1, с. 16]. На основе этого принципа последние несколько лет в России теоретические и практические разработки подходов к психологическому консультированию мусульман осуществляют специалисты Ассоциации психологической помощи мусульманам и публикуют их на страницах журналов «Minbar. Islamic Studies»² и «Ислам: личность и общество»³. Так, в статьях З.М. Баировой, Н.Ю. Бариевой, К.И. Насибуллова, О.С. Павловой [4, 5, 6, 7, 8] дан обзор подходов к психологическому консультированию мусульман в России за рубежом.

Важнейшим источником информации для психологов, работающих с мусульманами, являются классические труды ученых золотого века ислама, которые не только не потеряли значение для специалистов в настоящее время, но и могут служить хорошей теоретической основой для построения психологической практики. К числу таких работ относится труд, изданный в

¹ <https://islamnews.ru/news-manifest-islamskoj-psihologii-pereveli-na-russkij-jazyk/>

² <https://www.minbar.su/jour/index>

³ <http://islampsiholog.ru.xsph.ru/zhurnal-islam-lichnost-i-obshhestvo-2/>



Павлова О.С., Вахидов А.М.

Когнитивно-поведенческая терапия в IX веке. Рецензия на книгу «Пища для души»
Абу Зайда аль-Балхи

2019 году силами Общественного объединения «Идрак» и Ассоциации психологической помощи мусульманам «Пища для души. Когнитивно-поведенческая терапия врача девятого века». Это перевод с английского языка на русский работы, автором которой является Абу Зайд аль-Балхи, мусульманский ученый-энциклопедист, ученик известного арабского философа, математика, врача Абу Юсуфа аль-Кинди. Рецензируемая работа является переводом с арабского языка рукописи, хранящейся в Библиотеке Айа-София в Стамбуле. Примечательность данного издания заключается еще и в том, что перевод с арабского на английский язык сделан Маликом Бадри, который в написанном им предисловии к англоязычному изданию книги пишет: «Творческий гений его понимания человеческой психопатологии, а также диагнозов психологических недугов, таких как стресс, депрессия, страх и тревога, фобические и обсессивно-компульсивные расстройства, в совокупности с лечением их посредством когнитивной поведенческой терапии, во всех отношениях связан с нами нынешними и находится в синхронизации с современной психологией» [9, с. 3].

Аль-Балхи родился в 849 году в персидской провинции Балх, которая сейчас является частью Афганистана. Современники описывают его как человека вдумчивого и замкнутого, что, по всей вероятности, способствовало написанию научных трактатов, значительно опередивших свое время. Поскольку он был не только великим врачом, географом, но и выдающимся мусульманским богословом, его работа является источником знаний по духовно ориентированной психологии, в которой душа и тело существуют в неразрывной связи и не могут рассматриваться отдельно друг от друга. Именно поэтому его трактат, находящийся в Стамбуле, называется «Пища для тела и души». В части, посвященной здоровью тела, которая содержит 268 страниц, ученый рассматривает проявления психосоматических расстройств, способы их лечения; рассматривает вопросы окружающей среды и общественного здравоохранения; пишет о пользе физической нагрузки и тренировки тела.

Малик Бадри в предисловии ко второй части книги «Пища для души», которая состоит из восьми глав, пишет о ней как о шедевре психологической мысли, который опередил развитие психологии на одиннадцать веков. Аль-Балхи был одним из первых специалистов, дифференцировавших различия между психическими и психологическими расстройствами, психозами и невротами. Классифицировав невроты, он дал подробное описание духовно-ког-



нитивной терапии для лечения каждого из видов описанных им расстройств. Он пишет о важности поддержания здоровья нафса (души) в исламском измерении. «Гений психологической медицины», «пионер психосоматической медицины», «современный психолог-консультант», «пионер когнитивной терапии» – такими эпитетами описывает великого ученого Малик Бадри.

В начале книги благодаря Малику Бадри происходит знакомство читателя с личностью Абу Зайда ал-Балхи и его деятельностью в области психологии. Абу Зайд ал-Балхи предлагал и настойчиво доказывал необходимость комплексного подхода при лечении человека. Говоря о неразрывности души и тела, сравнивая физические и психологические расстройства, автор иллюстрирует их взаимодействие: при страдании души страдает и тело; тождественно и обратное.

Он первым классифицировал эмоциональные расстройства, описывая, как рациональная и духовно-когнитивная терапия может использоваться для лечения данных расстройств. Ал-Балхи первым обнаружил разницу между эндогенной и реактивной депрессией. Современная классификация психиатрических симптомов DCV-IV описывает тип депрессии, которую называют «нормальной депрессией», а аль-Балхи называл ее «хузн» (грусть). Два других типа депрессии – это реактивная и эндогенная депрессия. Большая, или психотическая, эндогенная депрессия – это тяжелая форма депрессии, которая требует госпитализации и медикаментозного лечения. Реактивная (невротическая) депрессия не сопровождается, как в предыдущем случае, бредом и галлюцинациями и не требует госпитализации, лечится когнитивной терапией. Аль-Балхи дает четкие рекомендации, в каких случаях когнитивная терапия должна сопровождаться медицинским вмешательством.

Широта тем, затронутых в книге, удивляет читателя. В первой главе Ал-Балхи обращает внимание на чувства человека, называя их психологическими симптомами, и обращает внимание на то, что эти симптомы влияют на человека чаще телесных. Тело может почти не страдать, а от переживания стресса, гнева, грусти и прочих симптомов не защищен ни один человек. В связи с чем Ал-Балхи пишет о важности поддержания своей души и ее защите от беспокойства и тревоги.

Вторая глава посвящена попыткам сохранить здоровье души внешними и внутренними способами. «Когда душа здорова, ее проявления будут спокойными, без признаков каких-либо психологических симптомов, таких



Павлова О.С., Вахидов А.М.

Когнитивно-поведенческая терапия в IX веке. Рецензия на книгу «Пища для души» Абу Зайда аль-Балхи

как гнев, паника, депрессия и других» [9, с. 48]. В связи с этим необходимо оберегать душу от опасных внешних раздражителей и поддерживать баланс физического и душевного здоровья. Необходимо, по мнению автора, защищать душу от симптомов негативного мышления. «Человек должен научить себя не слишком остро реагировать на незначительные инциденты или вещи, которые он слышит или видит. Когда он приучает себя терпеть эти маленькие раздражающие переживания, это станет (со временем) привычным, и тогда он сможет терпеть вещи, которые являются еще более расстраивающими, и переживания, которые являются еще более раздражающими» [9, с. 51]. При этом важно с духовной точки зрения, и на это обращает наше внимание выступивший в качестве переводчика Малик Бадри, что переживания, сопровождающие мирскую жизнь (дунью), – это естественное и ожидаемое явление. Это позволит снизить степень страдания и принять жизненные трудности с пониманием. При этом аль-Балхи, применяя индивидуальный подход, подчеркивает, что у каждого человека свой уровень психологической и физической выносливости.

Третья глава книги повествует о проведении в жизнь усилия вернуть здоровое состояние души, если она теряет его. Поскольку душа является обителью тревог, грусти, бедствий и беспокойства, то человеку не избежать переживаний. При этом в жизни, по мнению автора, психологические страдания встречаются гораздо чаще, чем физические. Важно, что уже в IX веке специалист рекомендует страдающему душевными недугами обратиться за помощью к специалисту, так как помощь, получаемая извне путем консультирования, более эффективна, «чем внутренняя попытка человека (в лечении) посредством генерирования его собственных терапевтических мыслей» [9, с. 56]. При этом аль-Балхи дает вполне рациональные объяснения, почему так происходит. Однако внутренние ресурсы должны помогать работе специалиста. «Уравновешенные мысли и убеждения должны генерироваться не только во время болезни. Они могут возникать и развиваться в период психологического здоровья и расслабленности и храниться в памяти для того, чтобы вернуть их к осознанию тогда, когда кто-то страдает от эмоциональных проявлений» [9, с. 57].

Четвертая глава посвящена определению и классификации психологических симптомов (расстройств). Наиболее впечатляющим, для человека, жившего в IX веке, является описание взаимосвязи влияния различных



чувств, испытываемых человеком в различных жизненных обстоятельствах на психику и определенные участки тела. Так, например, гнев и ярость вызывают состояние нервозности, что вызывает усиленную циркуляцию крови, изменение цвета лица, повышение температуры тела, появление неконтролируемых движений [9, с. 60].

Пятая глава посвящена способам контейнирования и утилизации гнева и ярости. Психолог девятого века описывает способы противостояния гневу и ярости: использовать моменты расслабления и спокойствия при первых проявлениях гнева, чтобы не дать ему стать неуправляемым. При этом гнев автор сравнивает с ретивой лошадью, которую нужно сдерживать, затянув удила. Включение духовной практики – терпения и прощения – помогает справиться с гневом на духовном уровне. «Прощение – это одна из самых благородных человеческих добродетелей королей и правителей» [9, с. 66].

Автор говорит о необходимости задержки первой и необдуманной, невыдержанной эмоциональной реакции в виде гнева и ярости и справедливой оценки ситуации после того, как гнев и ярость улягутся. Аль-Балхи рекомендует разделять личность человека и сотворенное им деяние. Этот метод позволяет понять, что каждый человек может совершить ошибку. А оценка личности в целом сможет показать и положительные ее черты. Однако пока гнев не улегся, следует избегать общения с обидчиком, считает психолог.

Шестая глава посвящена методам, используемым для успокоения страха и паники. Фактически в ней автор обращает наше внимание на тревожные состояния. Человека может пугать страх смерти и старения, бедности и несчастий или какого-либо человека. Внезапные пугающие события инстинктивно вызывают страх. Однако рациональное понимание того, что кажущееся страшным явление, со страхом которого человек эффективно справился раньше, может помочь справиться с будущими страхами путем закрепления положительного эффективного опыта. Главное, не дать страху управлять собой.

Седьмая глава повествует о методах управления печалью и депрессией, симптомы которых, по мнению великого мусульманского ученого, могут вызывать серьезные последствия. «Депрессия в острой форме похожа на пылающий костер, в то время как грусть аналогична углю, который продолжает светиться после того, как огонь погас» [9, с. 78]. Автор пошагово объясняет методику работы при депрессии, расписывая каждый этап, пути его проживания



Павлова О.С., Вахидов А.М.
Когнитивно-поведенческая терапия в IX веке. Рецензия на книгу «Пища для души»
Абу Зайда аль-Балхи

ния и методы излечения. Человек должен осознать, что душа или самость в действительности является самой драгоценной вещью, которая есть у человека и которую он должен сохранить.

Восьмая глава книги повествует о том, как отразить навязчивые идеи сердца и вредную, негативную речь души. Описывая признаки обсессивно-компульсивного расстройства, автор обозначает подтвердившееся впоследствии суждение, что его причиной является наследственность и иная неврологическая этиология. Сравнивая симптомы одержимой навязчивости с проявлениями гнева и ярости, ученый утверждает, что навязчивые мысли вызывают большее беспокойство. Страдание вызывает усиление симптомов, которые проявляются в расстройствах сна, пессимизме, беспокойстве и многих других негативных последствиях.

Важнейшей стратегией борьбы с беспокойными и навязчивыми мыслями мусульманский ученый IX века называет размышление «над тем фактом, что, когда Аллах (Превелик и Преславлен) планировал, что люди будут обитать на земле, Он постановил в Своей мудрости сделать источники безопасной жизни намного превосходящими пути и способы надежного и опасного существования» [9, с. 106]. И это, безусловно, должно внушать оптимизм в сердцах верующих.

Без сомнений, рецензируемая книга будет интересна широкому кругу читателей: студентам психологических вузов, психологам, психотерапевтам, психиатрам, людям, интересующимся психологией, а также тем, кому интересна история ислама. Безусловно, научная мысль великого мусульманского ученого, психолога и психотерапевта IX века, Абу Зайда ал-Балхи, опередила свое время на 10-11 веков.

Литература

1. Бадри М. Теория и практика исламской психологии / под ред. О.С. Павловой, В.С. Полосина. М.: АНО НПЦ «Аль Васатъя –умеренность»; 2018. 268 с.
2. Badri M. The Dilemma of Muslim Psychologists. Kuala Lumpur, Islamic Book Trust.; 2016. 188 p.
3. Badri M. Cyber-counseling for Muslim Clients. Kuala Lumpur, The Other Press. 2015. 148 p.



4. Павлова О.С. Психология религии в исламской парадигме: состояние и перспективы развития. Ислам в современном мире. 2015;11(4):207–222. <https://doi.org/10.20536/2074-1529-2015-11-4-207-222>.

5. Павлова О. С. Психология ислама: институционализация научной дисциплины в российском контексте. Minbar. Islamic Studies. 2018;11(1):169–181. DOI: 10.31162/2618-9569-2018-11-1-169-181.

6. Павлова О.С. Психологическое консультирование мусульман: анализ зарубежных источников [Электронный ресурс] Современная зарубежная психология. 2018. Том 7. №4. С. 46–55. doi: 10.17759/jmfp.2018070406.

7. Насибуллов К. И., Бариева Н. Ю., Зязин С. Ю., Баирова З. М. Актуальные вопросы исламской психологии в России. Minbar. Islamic Studies. 2018;11(4):866–878. DOI: 10.31162/2618-9569-2018-11-4-866-878.

8. Павлова О.С., Бариева Н.Ю., Баирова З.М. Исламская психология за рубежом: состояние и перспективы развития. Minbar. Islamic Studies. 2018;11(4):850–865. DOI: 10.31162/2618-9569-2018-11-4-850-865.

9. Аль-Балхи Абу Зайд. Пища для души. Когнитивно-поведенческая терапия врача девятого века. Перевод и аннотация рукописи девятого века выполнены М. Бадри. Переводчик Л. Мамедова. М.: Международный институт исламской мысли, ОО «Идрак», Ассоциация психологической помощи мусульманам; 2019. 110 с.

References

1. Badri M. Teorija i praktika islamskoj psihologii / pod red. O.S. Pavlovoj, V.S. Polosina [The Theory and practice of Islamic psychology / under the editorship of O. S. Pavlova, V. V. Polosin.]. M.: ANO NPC «Al' Vasatyja –umerennost» publ.; 2018. 268 p.

2. Badri M. The Dilemma of Muslim Psychologists. Kuala Lumpur, Islamic Book Trust publ.; 2016. 188 p.

3. Badri M. Cyber-counseling for Muslim Clients. Kuala Lumpur, The Other Press publ. 2015. 148 p.

4. Pavlova O.S. Psihologija religii v islamskoj paradigme: sostojanie i perspektivy razvitija. Islam v sovremennom mire [Psychology of religion in the Islamic paradigm: state and prospects of development. Islam in the modern world]. 2015;11(4):207–222. <https://doi.org/10.20536/2074-1529-2015-11-4-207-222>.



Павлова О.С., Вахидов А.М.

Когнитивно-поведенческая терапия в IX веке. Рецензия на книгу «Пища для души»
Абу Зайда аль-Балхи

5. Pavlova O. S. Psihologija islama: institucionalizacija nauchnoj discipliny v rossijskom kontekste [Psychology of Islam: institutionalization of scientific discipline in the Russian context]. *Minbar. Islamic Studies*. 2018;11(1):169–181. DOI: 10.31162/2618-9569-2018-11-1-169-181.

6. Pavlova O.S. Psihologicheskoe konsul'tirovanie musul'man: analiz zarubezhnyh istochnikov [Psychological counseling of Muslims: analysis of foreign sources] [Electronic source] *Sovremennaja zarubezhnaja psihologija*. 2018. Vol. 7. №4. P. 46–55. doi: 10.17759/jmfp.2018070406.

7. Nasibullov K. I., Barieva N. Ju., Zjazin S. Ju., Bairova Z. M. Aktual'nye voprosy islamskoj psihologii v Rossii [Current issues in Islamic psychology in Russia]. *Minbar. Islamic Studies*. 2018;11(4):866–878. DOI: 10.31162/2618-9569-2018-11-4-866-878.

8. Pavlova O.S., Barieva N.Ju., Bairova Z.M. Islamskaja psihologija za rubezhom: sostojanie i perspektivy razvitija [Islamic psychology abroad: state and prospects of development]. *Minbar. Islamic Studies*. 2018;11(4):850–865. DOI: 10.31162/2618-9569-2018-11-4-850-865.

9. Al'-Balhi Abu Zajd. Pishha dlja dushi. Kognitivno-povedencheskaja terapija vracha devjatogo veka [Sustenance of the Soul: The Cognitive Behavior Therapy of A Ninth Century Physician Paperback]. Perevod i annotacija rukopisi devjatogo veka vypolnjeny M. Badri. Perevodchik L. Mamedova [Translation and abstract of the ninth-century manuscript by M. Badri. Translator L. Mammadova.]. M.: Mezhdunarodnyj institut islamskoj mysli, OO «Idrak», Associacija psihologicheskaj pomoshhi musulmanam; 2019. 110 p.



Информация об авторах

Павлова Ольга Сергеевна, кандидат педагогических наук, доцент кафедры этнопсихологии и психологических проблем поликультурного образования Московского государственного психолого-педагогического университета; председатель правления Ассоциации психологической помощи мусульманам; член Международной ассоциации исламской психологии; главный редактор журнала «Ислам: личность и общество»; заместитель главного редактора журнала «Minbar. Islamic Studies», г. Москва, Российская Федерация.

Вахидов Анвер Максимович, член Ассоциации психологической помощи мусульманам, практикующий психолог; Тренер обучающих программ проекта «Школа консультанта по вопросам зависимости», г. Москва, Российская Федерация.

Раскрытие информации о конфликте интересов

Авторы заявляют об отсутствии конфликта интересов.

Информация о статье

Поступила в редакцию: 20.09.2019 г.
Одобрена рецензентами: 23.10.2019 г.
Принята к публикации: 06.11.2019 г.

Information about the authors

Olga S. Pavlova, Ph.D (Pedag.), Associate Professor at the Department of Cross-Cultural Psychology and Psychological Problems of Multicultural Education, Moscow State University of Psychology and Education; a chairman of the board of the Association of Psychological Assistance to Muslims; member of the International Association for the Psychology of Religion (IAPR); member of the International Association of Islamic Psychology; editor-in chief of the journal «Islam: Individual and society»; deputy Minbar. Islamic Studies, Moscow, Russian Federation.

Anver M. Vakhidov, psychologist; member of the Association of Psychological Assistance to Muslims; trainer of the training programs of the «School of a counsellor on addiction issues» project, Moscow, Russian Federation.

Conflicts of Interest Disclosure

The authors declares that there is no conflict of interest.

Article info

Received: September 20, 2019
Reviewed: October 23, 2019
Accepted: November 06, 2019

Журнал Minbar. Islamic Studies является рецензируемым научным изданием. Журнал с 12.02.2019 г. входит в Перечень рецензируемых научных изданий, в которых должны быть опубликованы основные научные результаты диссертаций на соискание ученой степени кандидата наук, на соискание ученой степени доктора наук, сформированный Министерством науки и высшего образования Российской Федерации на основании рекомендаций Высшей аттестационной комиссии при Минобрнауки России (<https://vak.minobrnauki.gov.ru/uploader/loader?type=19&name=3344114001&f=3092>). К публикации принимаются статьи, прошедшие процедуру экспертного рецензирования. Публикуемые материалы не обязательно отражают точку зрения учредителей и издателей журнала, а также редакционного совета, редакционной коллегии и редакции. Редакция не несет ответственности за точность и достоверность сведений, приводимых авторами.

Главный редактор – Р.М. Мухаметшин
Редакторы разделов – А. Г. Хайрутдинов, Н.К. Гарипов (История),
Р. К. Адыгамов, Д.А. Шагавиев (Теология), О. С. Павлова (Психология)
Редакторы-переводчики – Роман Хаутала, Н.К. Муллагалиев (английский язык),
Д.А. Шагавиев (арабский язык)
Литературный редактор, редактор-корректор – Э.Ф. Файзуллина, Е.Я. Быкова
Технический редактор – Л.С. Гиниятуллина, С.Р. Батрова
Дизайн – Т.А. Лоскутова
Компьютерная верстка – Р.Р. Ильясов

Подписано в печать 20.11.2019. Формат 70x100 1/16. Усл. печ. л. 6,25. Тираж 500 экз.; первый завод 200 экз. Заказ № 487. Цена свободная.

Федеральное государственное бюджетное учреждение науки
Институт востоковедения Российской академии наук (ФГБУН ИВ РАН)
107031, Российская Федерация, г. Москва, ул. Рождественка, д. 12
Некоммерческое партнерство «Совет по исламскому образованию»
420049, Российская Федерация, Республика Татарстан,
г. Казань, ул. Газовая, д. 19
Отпечатано в типографии ООО «Духовно-деловой центр «Ислам нуры»»
423832, Российская Федерация, г. Набережные Челны, ул. Центральная, д. 72.
Сайт:

Подписной индекс журнала Minbar. Islamic Studies в Официальном каталоге Почты России
«Подписные издания» – П8485.

Minbar. Islamic Studies is a peer-reviewed academic edition. The journal is included in the List of peer-reviewed scientific publications, which should be published the main scientific results of dissertations for the degrees of Ph. D, for the degrees of Ph. D habil., formed by the Ministry of Science and Higher Education of the Russian Federation on the basis of recommendations of the Higher attestation Commission under the Ministry of Science and Higher Education of the Russian Federation (<https://vak.minobrnauki.gov.ru/uploader/loader?type=19&name=3344114001&f=3092>).

All the manuscripts are submitted to double anonymous peer-reviewing. The journal articles do not necessarily reflect the official views of the Founders and Publishers, as well as of the Board of Advisors and editorial staff. Only the authors are responsible for the information they report in their articles or reviews.

Editor-in-chief – Rafik M. Mukhametshin

Section Editors – Aidar G. Khayrutdinov, Nail K. Garipov (History),

Ramil K. Adigamov, Damir A. Shagaviev (Theology), Olga S. Pavlova (Psychology)

Editor-translators – Roman Hautala, N.K. Mullagaliev (English) Damir A. Shagaviev (Arabic)

Literary editor, proof-reader – Elmira F. Fayzullina, Evgeniya Ya. Bykova

Technical editor – Lyutsiya S. Giniyatullina

Design – Tatyana A. Loskutova

Computer layout – Ramil R. Ilyasov

Signed in the press on 28.09.2019. Format 70x100 1/16. Conventional printed sheets 6.25. Circulation 500 copies; the first factory 200 copies. Order № 487. The price is free.

Institute of Oriental Studies, Russian Academy of Sciences (IOS RAS)

12, Rozhdestvenka str., Moscow, Russian Federation

Nonprofit partnership Council for Islamic Education

19, Gazovaya str., 420049, Kazan, Russian Federation

Printed in the publishing house of Spiritual and business center

«The light of Islam» 72, Tsentralnaya street,

Naberezhnye Chelny, 423832, Russian Federation

The Subscription index in the electronic and printed catalogues

Subscriptions of Russian Post FGUP is П8485.